



Jan Ciglencečki

POZABLJENI TEMENOS

Ontologija in eshatologija
v arhaični grški misli

kud
Logos

© Copyright Jan Ciglencečki, 2015

Recenzenta:
prof. dr. Franci Zore
prof. dr. Vid Snoj

Slika na naslovnici:
Caravaggio, Glava Meduze, 1597, Uffizi, Firenze

Tiskana izdaja knjige je izšla leta 2015
ISBN 978-961-6519-93-9



Jan Ciglencečki

POZABLJENI TEMENOS

Ontologija in eshatologija
v arhaični grški misli

Ljubljana
2019

Elektronska knjižna zbirka



e-43

Urednik *Gorazd Kocijančič*

Jan Ciglencečki

POZABLJENI TEMENOS

Ontologija in eshatologija
v arhaični grški misli

Oblikovanje elektronske izdaje *Lucijan Bratuš*

Izdajatelj



Za KUD Logos *Mateja Komel Snoj*

Ljubljana 2019

Elektronska izdaja e-43

Elektronski vir (pdf)

Način dostopa (URL):

<http://www.kud-logos.si/e-knjige/>

Kataložni zapis o publikaciji (CIP) pripravili v
Narodni in univerzitetni knjižnici v Ljubljani
COBISS.SI-ID=301167360
ISBN 978-961-7011-77-7 (pdf)

VSEBINA

7	Predgovor
15	Uvod
17	1. Modrost
45	2. Brez-mejno počelo
77	3. Bitje
155	4. Prisostvo
221	5. Sebstvo
263	6. Bit
279	7. Smrt
363	8. Zbitje
385	9. Paradoks
397	10. Pozaba
408	Bibliografija
419	Stvarno in imensko kazalo
423	Povzetek
426	Abstract

POZABLJENI TEMENOS

PREDGOVOR

Knjiga *Pozabljeni temenos*, ki sem jo v preobleki doktorske disertacije jeseni 2014 zagovarjal na Oddelku za filozofijo Filozofske fakultete v Ljubljani, je pri svojih prvih bralcih zbudila mešane odzive. Njihov diapazon je segal od izrazito pozitivnih do skrajno odklonilnih, le redke pa je knjiga pustila povsem ravnodušne. Eden od članov doktorske komisije je v svoji strokovni oceni celo zapisal, da to delo vodi k »izničenju marsičesa od vsega, za kar si filozofski oddelek prizadeva od Alme Sodnik dalje«. Ta sodba, ki jo je podal cenjeni član komisije, do neke mere gotovo drži. Sinteza arhaične misli, ki jo podajam v tej knjigi, v določenih vidikih nedvomno odstopa od prevladujočega pogleda na začetke grške filozofije, namesto njega pa v razmislek ponuja nekoliko drugačne poudarke.

Zaradi vseh težav, ki so bile povezane z disertacijo, sem se v nekem trenutku že odločil, da je raje ne objavim v knjižni obliki. A ob spletu okoliščin, ki niso bile odvisne samo od mene, so me prijatelji vendarle nagovorili, da se glede tega premislim. Pri tem me je spremljal rahlo nelagodен občutek, saj je bilo besedilo te knjige napisano že pred več kot petimi leti, njeni miselni zametki pa segajo še precej dlje v preteklost, natančneje v leto 2005. Takrat sem našel na nenavaden papirus, ki je bil odkrit kot grobni pridelek v nekropoli antičnega Panopolisa (današnjega Akhmima v Zgornjem Egiptu) in na katerem so bili ohranjeni odlomki iz Empedoklove kozmološke pesnitve.¹ Že same arheološke okoliščine te najdbe so dajale slutiti, da je morala biti

¹ A. Martin in O. Primavesi, *L'Empédocle de Strasbourg, Strasbourg (P. Strasb. gr. Inv. 1665-1666)*, Introduction, édition et commentaire, Berlin–New York 1999.

Empedoklova kozmologija veliko tesneje prepletena z eshatologijo, kot so raziskovalci domnevali pred tem.

Toda odkritje teh fragmentov ni bilo zanimivo le z vidika raziskovanja Empedoklove misli, ampak je posredno odprlo mnogo širše vprašanje, ki zadeva odnos med ontologijo, kozmologijo in eshatologijo v arhaični grški misli. To je bilo vprašanje, s katerim sem se želel spoprijeti v tej knjigi. Na tem mestu velja opozoriti, da sinteza arhaične misli, ki jo podajam v nadaljevanju, nima filoloških ali historiografskih pretenzij in nikakor ni mišljena kot pregled grškega mišljenja »od Talesa do Demokrita«, ampak je to sinteza v zelo omejenem smislu, saj arhaično misel obravnava z enega samega vidika, tj. vprašanja Bivajočega in smrti.

A vendar v resnici ne pokriva niti tega. Za razliko od nekaterih izvrstnih študij, ki veliko bolj celovito in sistematično obravnavajo tako vprašanje Bivajočega kot smrti v arhaičnem grštvu, sem se v svoji nalogi želel omejiti zgolj na notranjo logiko in dinamiko njunega *odnosa*. Prav ta je namreč v literaturi pogosto nereflektiran, četudi sta obe vprašanji med seboj neločljivo prepleteni.

Z večletne distance, s katere danes gledam na to sintezo arhaične misli, se mi zdi moj poskus rekonstrukcije včasih preveč izrazito strukturiran in pretirano shematičen, s čimer nehote zakriva natanko to, kar sem ves čas želel poudariti kot osrednjo potezo arhaične misli: njeno *rušilno moč*, ki iz praglobine vdira v naš svet in pri samih temeljih spodkopava miselne sheme, zgradbe in strukture, ki (si) jih nenehno postavljamo ljudje.

Ta rušilna moč preprečuje, da bi temeljni pojmi ne le arhaične, ampak grške filozofije v celoti, pa naj bo to *ápeiron*, *lógos*, *tò ón*, *eídós*, *phýsis* in mnogi drugi, v nas okameneli in postali mrtvi filozofemi. V tem subvertiranju najgloblje logike mišljenja, ki od nas zahteva veliko bolj kontemplativen pristop, kot ga je mogoče ubesediti v takšnih in drugačnih sintezah in pregledih, pride do izraza zapeljiva *strašnost*

zgodnje grške misli, njena »arhaičnost« v pravem pomenu besede.

To »arhaičnost«, ki preseva iz ohranjenih fragmentov, so poznejši misleci poskušali na silo ukrotiti in jo prevesti v njim bolj domačo terminologijo, s pomočjo katere še dandanes pristopamo k arhaičnim naukom. Klasičen primer takšnega pristopa je nedvomno Aristotel, ki je s svojo razlago v prvi knjigi *Metafizike* terminološko za vselej zaznamoval arhaično misel in odločilno vplival na njeno nadaljnjo recepcijo. Bogato dediščino svojih predhodnikov, iz katere je izdatno zajemal tudi sam, je Aristotel postavil v kontekst vprašanja o prvem vzroku, pri čemer je arhaične nauke samovoljno povezal z materialnim počelom, tj. s počelom »v obliki snovi«. ² Zaradi izjemnega vpliva, ki ga je imela njegova interpretacija, je na neki točki postalo tako rekoč samoumevno, da se arhaične mislece obravnava v luči vprašanja, katero je *snovno* počelo vsega bivajočega.

Težava takšne terminologije, ki je v svoji konsolidirani obliki produkt poznejših generacij grških mislecev, se kaže predvsem v tem, da pogosto ne implicira *le* odgovorov na temeljna vprašanja, ampak po tihem določa tudi vprašanja sama. Ne glede na to, ali je počelo voda, zrak ali katera druga prvina, izhodiščno vprašanje v *Metafiziki*, skozi prizmo katerega se Aristotel loteva arhaičnih mislecev, avtomatično implicira odgovor, da je to počelo nekaj *materialnega*. Že stoletja se tako vrtimo v začaranem krogu, ki ga določata tradirana filozofska terminologija in njeno konceptualno ozadje, s čimer vse bolj izgubljamostik s koreninami svojega lastnega mišljenja. Čofotamo v plitvini, ki postaja vse bolj kalna.

Toda če želimo, da se voda zbistri, je običajno najbolje, da jo pustimo pri miru. V želji, da bi nekoliko prevetрил to zadušljivo hermetičnost, ki se hrani z obrabljeno filozofsko pojmovnostjo, in vsaj do neke mere prebil terminološki zid,

2 Arist. *Metaph.* 983b 7.

ki so ga med nas in začetke grškega mišljenja postavili poznejši interpreti, sem poskušal arhaično misel predstaviti v luči nekaterih pojmov, ki ne bi že v izhodišču implicirali istih vprašanj in odgovorov, skozi katere nanjo gleda večji del zahodne filozofske tradicije.

Arhaični misleci so se dobro zavedali, da imajo lahko besede posebno moč. Heraklit tako v fragmentu DK 22 B 115 pravi: »Beseda (*lógos*) duše biva tako, da večja samo sebe« [$\psi\upsilon\chi\eta\varsigma \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota \lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma \acute{\epsilon}\alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu \alpha\upsilon\acute{\xi}\omega\nu$]. Takšno »večanje« omogoča tudi novo izrazje, ki uveljavljeno filozofsko terminologijo postavlja v drugačne pomenske konstelacije, s čimer nehote prebija tudi njihove konceptualne zamejitve. V tem smislu tudi besede, s katerimi trkamo na vrata arhaične modrosti, »večajo same sebe« in tlakujejo pot tistega, ki jih postavlja in izreka, da raste skupaj z njimi.

Zavedam se, da izrazje, ki sem ga poskušal vpeljati v tej knjigi, pogosto odseva napor poznejše, večinoma platonistične misli. A kljub temu je bil moj osnovni cilj, da bi vsaj nekoliko razrahljal spone tuje miselne zgradbe, ki nam jo vsiljuje filozofska tradicija, do neke mere dosežen, četudi včasih na račun tega, da je bila na njeno mesto postavljena nova zgradba, ki ni morda nič manj anahronistična. Porušiti eno miselno zgradbo nedvomno zahteva določen miselni napor – in ta je, vsaj upam tako, razviden v tej knjigi –, še veliko težje pa je porušiti vse miselne zgradbe.

Če je v moji re-konstrukciji arhaične misli poudarek na grajenju, katerega primarni namen je bil osvobajati od starih miselnih zgradb, je naslednji korak gotovo rušenje tega, kar je bilo tu postavljeno. Znanost je nenehno plimovanje med grajenjem in rušenjem, ki sta zgolj dve smeri iste poti, istega približevanja. Šele ko se osvobodimo tako tujih kot lastnih miselnih konstruktov, ki nas, ne da bi se tega sploh zavedali, priklepajo na svet videza, *dóxe*, lahko »objektivno« prisluhnemo temu, kar resnično je. In prav to je zahteva, ki jo pred nas postavljajo arhaični misleci.

Nastajanje te knjige je z daljšimi presledki obsegalo obdobje skoraj desetih let. V času doktorskega študija so mi biva-
nje v tujini omogočile različne ustanove in fundacije, ki se
jim za izkazano podporo iskreno zahvaljujem. Med enolet-
nim študijem na Teološki fakulteti Univerze v Beogradu
(2005–2006) me je dvakrat zapored s štipendijo podprla
Slovenska znanstvena fundacija, dvoletni študijski obisk na
Ludwig-Maximilian Universität v Münchnu (2007–2009)
sta mi z raziskovalno štipendijo omogočila nemška fun-
dacija DAAD (Deutscher Akademischer Austauschdienst)
in Ministrstvo za kulturo Republike Slovenije, enoletni
študijski obisk na Sorboni (Sorbonne-Paris IV) in École
normale supérieure v Parizu (2009–2010) pa ne bi bil
mogoč brez izdatne finančne podpore Rotary Cluba Ljub-
ljana. Društvo slovenskih književnih prevajalcev je s šti-
pendijo podprlo moj osemmesečni študijski obisk Ciprske
univerze (Πανεπιστήμιο Κύπρου) v Nikoziji (2011–2012),
kjer sem pripravljaj svoj del prevodov za dvojezično grško-
slovensko izdajo *Fragmentov predsokratikov*.³ Zadnje pre-
delave besedila je disertacija doživela v Kairu, kjer mi je v
daljših časovnih presledkih med letoma 2013–2015 idealne
študijske razmere in neomejen dostop do bogate knjiž-
nice omogočil Francoski inštitut za orientarno arheologijo
(Institut français d'archéologie orientale).

Hvaležnost bi na tem mestu rad izrazil svojemu *Doktor-
vaterju* Franciju Zoretu, ki me je ves čas doktorskega študija
prijateljsko podpiral in usmerjal ter mi obenem dopuščal
svobodo, da sem se lahko v miru potapljal v različne smeri,
na koncu pa me je z izkušeno roko (še) pravočasno potegnil

3 H. Diels in K. Walther, *Fragmenti predsokratikov*, ured. G. Kocijan-
čič, Ljubljana 2012. Iz te izdaje so vzeti vsi prevodi arhaičnih misle-
cev, ki jih navajam v knjigi (izjema so odlomki Parmenida, ki jih
večinoma navajam po starejšem Kocijančičevem prevodu).

na suho, preden bi se dokončno utopil. Zahvalo za podporo, pomoč in številne komentarje dolgujem tudi Gorazdu Kocijančiču, čigar prevodno in filozofsko delo je bilo zame vselej neizčrpen vir navdiha; to še posebno velja za njegovo komentirano izdajo Parmenida,⁴ ki je v slovenskem prostoru prebudila senzibilnost za alternativnejše pristope k začetkom zahodnega mišljenja, kar je bilo odločilnega pomena za moje raziskovanje.

K izoblikovanju mojih pogledov na arhaično misel so pripomogli tudi številni prijatelji, ki so bili med pisanjem te knjige – včasih zgolj kot »sogovorniki v duhu« – navzoči ob meni ali pa so s svojimi razmišljanji pozneje prispevali k njenemu izboljšanju in mi pomagali na poti do njene objave (od A do Ω): Irini Argirouli, Stefan Berk Müller, Adolfo Egea, Maria Carmen Encinas, Maria Gerolemou, Milosav Gudović, Dan Hogg, Martin Horvat, Mario Kopic, Ohad Lehrer, Marie Saint-Martin, Martin Schrage, Vid Snoj, Boris Šinigoj, Borut Škodlar in Sebastjan Vörös. Za jezikovni pregled se zahvaljujem Mateji Komel Snoj, za pomoč pri tehnični pripravi besedila pa Bogdanu Petrovčiču in Lucijanu Bratušu.

Nazadnje bi svojo hvaležnost rad izrazil še ožji družini, ki me je med študijem ves čas podpirala: očetu Slavku, Nataši in sestri Živi. Brez njihove podpore vse to ne bi bilo mogoče.

* * *

4 *Parmenid, Fragmenti*, Maribor 1995.

Glavnina te knjige je bila napisana v idiličnem okolju zapuščene kmetije mojih prednikov v Šmarju pri Jelšah, kamor sem se jeseni 2010 v iskanju navdiha in samote umaknil za eno leto. *Pozabljeni temenos* posvečam spominu na starega očeta Slavka Ciglenceškega (1910–2007), čigar duh je takrat ves čas bdel nad mano:

ἦν δέ τις ἐν κείνοισιν ἀνὴρ περιώσια εἰδώς,
ὃς δὴ μῆκιστον πραπίδων ἐκτήσατο πλοῦτον,
παντοίων τε μάλιστα σοφῶν (τ') ἐπιήρανος ἔργων·
ὁπότε γὰρ πάσησιν ὀρέξαιτο πραπίδεσιν,
ῥεῖ' ὅ γε τῶν ὄντων πάντων λεύσσεσκεν ἕκαστον
καί τε δέκ' ἀνθρώπων καί τ' εἴκοσιν αἰώνεσσιν.

(Empedokles, DK 31 B 129)

Zbitje je meni to, od koder začnem;
kajti tja se znova povrnem.

ξυνὸν δὲ μοί ἐστιν, ὀππόθεν ἄρξωμαι·
τόθι γὰρ πάλιν ἴξομαι αὖθις.

(Parmenid, DK 28 B 5)

UVOD

Že v arhaični pradavnini so ljudje hrepeneli po tem, da bi se potopili v globino in spoznali to, kar se skriva pod površjem. Takšno vrojeno ljubezen do globin opisuje tudi anekdota o Sokratu, ki mu je Evripid nekoč pokazal Heraklitov spis. Ko ga je pozneje vprašal, kaj si misli o njem, mu je Sokrat v svojem slogu odvrnil: »Kar sem razumel, je izvrstno, mislim pa, da tudi to, česar nisem; vendar bi bil potreben kak deloški potapljač« (DK 22 A 4).¹ S temi značilno dvoumnimi, a vendarle naklonjenimi besedami, je Sokrat izrazil spoštljivo priznanje globini arhaične misli.

In Sokrat je imel bržkone prav: srečevanja z nauki prvih grških mislecev so podobna potapljanju. Potapljanju v brezmejno globino, kjer postaja voda vse bolj temna in hladna, kolikor globlje se spuščamo, kjer barve postopno izgubijo svoj sijaj in je dnevna svetloba le še oddaljen spomin, ki vse bolj blede. Daleč pod gladino ostane le še gosta Tišina, ki obvladuje vse *okrog* in – *v* nas. To je varovalni ovoj, ki obdaja »tisto Prvo«, *tò prôton*, najgloblji temelj, ki so ga Grki imenovali *arché*, »Začetek« oziroma »Počelo«.

Globina, na katero v omenjeni anekdoti aludira Sokrat, napotuje na *arché*. Sintagma »arhaična grška misel« tako ni zgolj historiografska oznaka, ki označuje prvo obdobje v zgodovini grške filozofije, ampak ima vselej prizvok mišljenja, ki se je potopilo v bližino *arché*. Analogno tudi oznaka »zgodnja grška misel« ne označuje zgolj mišljenja, ki se je pojavilo na začetku nekega obdobja, ampak se njena zgodnost vselej nanaša na »Začetek«, ki ga je treba razumeti v *absolutnem* in ne le *kronološkem* smislu.

1 Prev. F. Zore.

Arhaični potapljači, kakršni so bili tisti z Delosa, ki nastopajo v anekdoti o Sokratu, so se tradicionalno potapljali goli, opremljeni zgolj s težkim kamnom, ki jim je pri spustu služil kot utež, da jih je hitreje povleklo v globino. Takšen kamen s seboj nosimo vsi smrtniki. Njegova teža nam pomaga, da se kljub navidezni urejenosti zunanjega sveta potopimo pod njegovo pojavno površino. To je kamen naše lastne minljivosti. V arhaični misli je bilo »tisto Prvo« skrivnostno povezano s »Poslednjim«: »Na obodu kroga,« pravi Heraklit, »sta začetek in konec skupaj« (DK 22 B 103).² Tisto Prvo in Poslednje, *arché* in smrt, na obodu Kroga sovpadeta. Pot do enega zato vodi prek drugega.

Kdor se želi potopiti do *arché*, do poslednjega temelja vsega, kar biva, se mora soočiti s smrtjo. Epski prikaz takšnega soočenja je enajsti spev *Odiseje*, v katerem Homer opisuje Odisejevo katabazo v podzemlje, spust v svet mrtvih. Odisej, ki v gosteh pri čarovnici Kirki v nekakšni bivanjski omami zaslepljen skupaj s tovariši dneve preživlja ob pitju in jedači, naenkrat globoko v sebi zasliši klic, ki v njem prebudi domotožje po rodni Itaki. A preden odpotuje domov, ga Kirka pošlje še na zadnjo pot, brez katere njegova vrnitev ne bo uspešna. O tem govorijo naslednji verzi: »Vendar še druga je pot, ki imate poprej jo končati: / v Hadesa dvore temne in Perséfone, grozne kraljice, / prosit preroške napovedi dušo Teirésia starca / slepega vedeža Teb« (*Od.* x 489–492).³ Odisej se mora spustiti v podzemlje in »doživeti« smrt, če želi najti pot na rodno Itako, kjer se je predavnimi leti njegovo potovanje začelo. Zgodba o homerskem junaku tako ponazarja arhetipski odnos med *arché* in smrtjo: soočenje s smrtjo je predpogoj, ki ga mora Odisej izpolniti, da bi se lahko vrnil domov – na Začetek.

O tem vračanju domov govori ta knjiga.

2 Isti.

3 Prev. A. Sovrè.

MODROST

(1. poglavje)

Modrost, gr. *sophía*, so arhaični grški misleci razumeli kot božansko Izročilo, ki ga je človek prejel neposredno v stanju mističnega z-edinjenja, stanju navdihnjene blaznosti,⁴ za katero Platon v dialogu *Fajdros* pravi, da je človeku dana kot »božanski dar«, *theía dósis*, saj po njej »nastajajo največje dobrine« [τὰ μέγιστα τῶν ἀγαθῶν γίγνεται διὰ μανίας] (*Phdr.* 244a 6–8). Takšna *sophía*, ki se od zunaj vselej kaže kot blaznost, pomeni uzrtje Celote vsega Bivajočega v njegovi primordialni totalnosti, kot nedeljivo in negibno Eno, v katerem sovpadajo vsa nasprotja in izginejo vse razlike.

Hegel je nekoč zapisal, da se je s Parmenidom filozofija začela zares. Vsekakor pa Parmenid – v nasprotju s Heglom – »filozofije« ni razumel v smislu postopnega dialektičnega vzpenjanja k Resnici, ampak kot nenadno razodetje *sophíe*, ki mu je bila v stanju mistične ekstaze predana kot božansko Izročilo. Aristotel tako na neki način pravilno ugotavlja, da so Eleati v svojih izjavah »blizu blaznosti« [μανίᾳ παραπλήσιον εἶναι] (*De gen. et corr.* 325a 19), le da bi ta pri Parmenidu verjetno ne imela pejorativnega prizvoka, saj takšna blaznost, podobno kot pozneje pri Platonu, izvira iz globoke religiozne izkušnje.

4 O vprašanju sorodnosti, ki se na ravni samega izkustva kažejo med arhaično grško mistiko in nekaterimi oblikami duševnih motenj, z vidika sodobne psihiatrije gl. B. Škodlar in J. Ciglencečki, »Psychose als mißglücktes Abenteuer. Mystische Erfahrungen und ihr psychotherapeutisches Potential«, v: S. Grätzel in J. E. Schlimme (ured.), *Psycho-logik* 10, Abenteuer und Selbstsorge, Freiburg/München (2015), str. 154–169; J. Ciglencečki in B. Škodlar, »Mistična in psihotična izkustva: projekt Parmenides«, v: S. Vörös (ured.), *Poligrafi, Mistika in misel*, 71–72 (2013), str. 177–192.

Tudi Parmenid je namreč svoj nauk razumel kot *božansko Izročilo*.⁵ To je razvidno že iz proemija njegove pesnitve, ki se začinja s podrobnim opisom nenavadnega potovanja, ki »vedočega človeka«, *eidós phôs* (DK 28 B 1,3), po poti božanstva vodi na skrajni konec sveta, kjer so »vrata poti Dneva in Noči« [πύλαι Νυκτός τε καὶ Ἡματός κελεύθων] (DK 28 B 1,10–11). Na drugi strani vrat, onkraj meja čutno-zaznavnega sveta, ga pričaka neimenovana Boginja, ki mu ob prihodu seže v roko: »Naklonjeno me je sprejela Boginja, vzela mojo desnico / v svojo roko ter takole izrekla besedo in me nagovorila« [καὶ με θεὰ πρόφρων ὑπέδεξατο, χεῖρα δὲ χειρὶ / δεξιτερὴν ἔλεν ὧδε δ' ἔπος φάτο καὶ με προσηύδα] (DK 28 B 1,22–23).⁶

V navedenem verzu Boginja seže Parmenidu v desno roko, kar v besedilu označuje izraz *dexiteré*. Ta v grščini sicer res pomeni »desnico«, vendar pa etimološko izhaja iz korena *dek- in je zato soroden z glagolom *dékomai* oziroma *déchomai*, ki pomeni »prejeti«, »sprejeti».⁷ V samem aktu rokovanja je tako prizvok prejetja *Iz-ročila*, ki ga Boginja v verzih, ki neposredno sledijo, *iz-roči* Parmenidu v dar. Rokovanje je seveda gesta dobrodošlice, a vendar hkrati veliko več od tega, saj ima takšna dobrodošlica izrazito ritualni pomen.⁸ V prid temu, da je posredovanje *sophíe*, tj. božanskega Iz-ročila, ritualno dejanje, govorijo tudi specifični izrazi, ki se pojavljajo v proemiju Parmenidove pesnitve in pričajo o misterijskem ozadju njegove izkušnje.

Eden od takšnih izrazov je gotovo beseda *koúros*, »mladenič«, s katerim Boginja ob prihodu nagovori Parmenida: »O *mladenič*, kot sopotnik nesmrtnih voznic / in kobil, ki te

5 C. M. Bowra, »The Proem of Parmenides«, v: *Classical Philology* 32 (1937), 97–112, str. 97.

6 Prev. G. Kocijančič.

7 A. P. D. Mourelatos, *The Route of Parmenides. A Study of Word, Image, and Argument in the Fragments*, New Haven 1970, str. 141.

8 Prim. *ibid.*, str. 147.

vodijo, si prispel v naš dom« [ὦ κοῦρ' ἀθανάτοισι συνάορος ἠνιόχοισιν, / ἵπποις ταί σε φέρουσιν ἰκάνων ἡμέτερον δῶ] (DK 28 B 1,24).⁹ Grški izraz *kouros*, ki se pojavi v tem odlomku, namreč »ne govori samo o biološki starosti. Kaže tudi na izjemno zapleteno področje izročil in obredov, povezanih s pogumom, z moškostjo, iniciacijo – in, še posebno, z iniciacijskim potovanjem na drugi svet.«¹⁰ Ni naključje, da je bil ta izraz v misterijskih kultih *terminus technicus*, s katerim so označevali bodočega adepta, ki bo med svojo posvetitvijo prejel (božanski) nauk oziroma Izročilo.

Natanko to se zgodi tudi v nadaljevanju Parmenidove pesnitve. Boginja s simbolično gesto rokovanja Parmenidu dobesedno *iz-roči* svoj nauk, v katerem pred njim razkrije »netresoče, lepo zaokroženo srce Resničnosti, pa tudi mnenja smrtnikov, v katerih ni resnične zanesljivosti« [ἡμὲν Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμὲς ἦτορ / ἡδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθείης] (DK 28 B 1,29–30).¹¹ Boginja pri tem eksplicitno poudari, da bo Parmenid od nje izvedel »Vse«, *pánta*: »Toda izvedeti moraš Vse« [χρεῶ δέ σε πάντα πυθέσθαι] (DK 28 B 1,28).¹² Izraz *pánta*, ki se pojavi v tem odlomku, priča o absolutni naravi *sophíe*, ki jo Parmenid v stanju nekakšne *unio mystice*,¹³ mističnega z-edinjenja, prejme v roke kot božansko Izročilo.

Parmenid se v sekundarni, še posebno anglosaški literaturi pogosto omenja kot »oče zahodne logike«. A vendar je ta oznaka močno zavajajoča, saj njegova pesnitev še zdaleč ni nekakšna logična razprava, kjer bi posamezni argumenti stali drug nasproti drugemu. Prav nasprotno: Parmenid v

9 Prev. G. Kocijančič.

10 P. Kingsley, *Resničnost*, Ljubljana 2010, str. 24.

11 Prev. G. Kocijančič (prirejen prevod).

12 Isti.

13 Prim. H. Fränkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums. Eine Geschichte der griechischen Epik, Lyrik und Prosa bis zur Mitte des fünften Jahrhunderts*, München 1969 (3. izd), str. 418, op. 40.

svoji pesnitvi z apodiktično gotovostjo po dobesednem nareku Boginje oznanja Resničnost, ki ne dopušča nikakršnih ugovorov. Nekateri sodobni interpreti so zato upravičeno poudarili, da je v ozadju »samozavesti o logični neovrgljivosti prisoten tudi mesijanski element. Parmenid se sam v proemiju predstavlja kot ‚vedoči človek‘ (DK 28 B 1,3) in zato v sebi združuje oboje, tako gotovost kot ekskluzivnost mistikov«. ¹⁴

Celoten nauk svoje pesnitve, ki upravičeno velja za eno od temeljnih besedil zahodne filozofije, je prejel od Boginje zato, da bi ga ob svoji vrnitvi ponesel med ljudi. Izkušnja Resničnosti, ki jo je onstran »vrat poti Dneva in Noči« deležen Parmenid, je torej božanski dar, ki ga ne bi mogel doseči brez naklonjenosti Boginje (prim. DK 28 B 1,22). ¹⁵ Ker se kot smrtno bitje sam ne more povzpeti nad omejitve, ki mu jih postavlja njegova narava in določa njegova »želja«, *thymós* (prim. DK 28 B 1,1), je takšna izkušnja za človeka mogoča samo prek nenadejanega razodetja, ki ga ni mogoče izsiliti z individualno voljo in razumom. Natanko takšno razodetje opisuje tudi Parmenidova pesnitev. ¹⁶

Na podlagi tega je lažje razumeti, zakaj Parmenid vse skozi nastopa s pozicije nekoga, »ki je imel zelo posebno izkušnjo, podobno tistim, ki so prišli v stik z bogovi. (...) Parmenid je na iskanje Resnice gledal kot na nekaj, kar je sorodno izkušnjam mistikov, in pisal o tem z uporabo simbolov, ki jih je prevzel iz religije, saj je čutil, da je to religiozni akt«. ¹⁷ Ni naključje, da Parmenid svojo izkušnjo Resničnosti zapisuje v heksametrih, tradicionalni izrazni

14 E. L. Minar, »Parmenides and the World of Seeming«, v: *American Journal of Philology* 70 (1949), 41–55, str. 54.

15 K. Deichgräber, *Parmenides' Auffahrt zur Göttin des Rechts*, Untersuchungen zum Prooimion seines Lehrgedichts, Wiesbaden 1958, str. 652.

16 C. M. Bowra, *op. cit.*, str. 106.

17 *Ibid.*, str. 112.

obliki bogov, saj je pesniški jezik najnaravnejši medij božanskega Izročila.¹⁸

Vendar pa božansko Izročilo ni samo dar, ampak s seboj prinaša tudi veliko odgovornost. Še preden Boginja Parmenidu razkrije svoj nauk, ga eksplicitno opozori, naj *ohrani* njeno besedo: »Glej, govorila bom jaz, ti pa *ohrani* besedo, ki jo boš slišal« [εἰ δ' ἄγ' ἐγὼν ἐρέω, κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας] (DK 28 B 2,1).¹⁹ Izročeni nauk je treba skrbno ohraniti, kajti njegovo sporočilo se lahko hitro izgubi. Vendar pa grški glagol *komízo*, ki se pojavi v navedenem odlomku, v grščini ne pomeni le »ohraniti« ali »sprejeti«, ampak tudi »odnesti«, »ponesti«, »spraviti na varno«. Boginja s temi besedami Parmenida izbere in določi za svojega glasnika, ki mora njen nauk ponesti v svet in ga posredovati ljudem.²⁰ V zameno za izkušnjo Resničnosti tako Parmenid na svoja ramena prevzame odgovornost, da bo božansko Izročilo, ki mu ga je v roke predala Boginja, odnesel na varno, ga ohranil med ljudmi in obvaroval pred *pozabo*.

Prav pozaba pa je bila v grških očeh v specifičnem odnosu do Resnice. Grški izraz za Resnico je *alétheia*, ta pa v skladu s predpono *alpha privativum*, ki izraža odvzemanje oziroma zanikanje, pomeni negacijo tega, kar so Grki razumeli pod izrazom *léthe*, »pozaba«.²¹ Resnica kot *a-létheia* je tako predvsem nasprotje oziroma negacija pozabe. Sinonim za negacijo pozabe pa je *spomin*. Povezavo med Resnico in spominom srečamo že pri Homerju, kjer se izraz *alétheia* večkrat pojavlja v kombinaciji z glagolom *mimnésko*,

18 W. J. Verdenius, »Parmenides' Conception of Light«, v: *Mnemosyne* 4/2 (1949), 116–131, str. 119.

19 Prev. G. Kocijančič.

20 P. Kingsley, *op. cit.*, str. 42.

21 Prim. M. Detienne, »La notion mythique d'alétheia«, v: *Revue des études grecques* 73 (1960), str. 27–35; T. Krischer, »Etymos und aléthēs«, v: *Philologus* 109 (1965), 161–174, str. 161.

»spominjam se«. ²² S spominom je *alétheia* tesno povezana tudi pozneje, kar velja tako za nefilozofska besedila kot za filozofska, pri čemer pa vselej »prevladuje vtis vsakdanje samoumevnosti« te povezave. ²³

Resnica kot *alétheia* je torej spomin, ki je prek *sophie* kot božanskega Izročila predan človeku v varstvo. Samo po sebi se pri tem zastavlja vprašanje: spomin na kaj je *alétheia* in pozaba česa je *léthe*? Odgovor na to vprašanje ponuja sklepni del Heraklitovega fragmenta DK 22 B 50, ki jedrnato povzema celotno arhaično misel: »Modro je sporazumeti se, da so vse (stvari) Eno« [ὁμολογεῖν σοφόν ἐστὶν εἶναι πάντα εἶναι]. ²⁴ Ne samo da vse stvari iz Enega izhajajo in se v Eno znova vračajo, ampak vse stvari Eno vselej že so, tukaj in zdaj. V tej točki se Heraklitova misel »sporazume«, *homo-logeî*, z osrednjim naukom, ki ga je Boginja iz-ročila Parmenidu: njun skupni imenovalec je spoznanje, da je resnično Bivajoče nujno/vselej Eno in onkraj pojavne mnogoterosti, ki je značilna za manifestni, čutno-zaznavni svet okrog nas in zakone, po katerih ta deluje.

Tudi Heraklit pri tem, podobno kot Parmenid, ne čuti nikakršne potrebe po »logičnem« dokazovanju svojega uvida, ampak svoj nauk izraža v jeziku, ki je sicer značilen za preroke. Kdor namreč »govori takšne besede, zahteva vero in ne potrebuje dokaza, temveč dokaz obsoja«. ²⁵ Ni naključje, da je Klement Aleksandrijski med vsemi grškimi misleci kot vzor postavil prav Heraklita, saj ga je – ne brez razlogov – prišteval »med vzvišeno družčino tistih, ki

22 Prim. E. Heitsch, »Die nicht-philosophische *alétheia*«, v: *Hermes* 90 (1962), 24–33, str. 26sl.; gl. *Il.* xxiii 359; xxiii 647.

23 E. Heitsch, *ibid.*, str. 29; gl. na primer Herodot III, 75,1; Sofokles OT 366; Evripid IT 1024; Tukidid I, 23,6; pri Platonu: *Ap.* 17a; *Cri.* 51a; *Prt.* 339d; *Phd.* 64a–b, *Phileb.* 52b in 63b; *Phaidr.* 248b in 275a.

24 Prev. J. Ciglenečki.

25 K. Reinhardt, »Heraklits Lehre vom Feuer«, v: *Hermes* 77 (1942), 1–27, str. 3.

oznanjajo prvenstvo vere pred znanjem in dokazovanjem«. ²⁶ V Klementovih očeh, kjer je vera podlaga vsakršnega znanja, grška filozofija tako prav prek Heraklita obsodi samo sebe. Resnična *sophía* – ali, v skladu s fragmentom DK 22 B 50, (*tò*) *sophón*, tisto »Modro« – tudi pri Heraklitu ni povezana z logičnim dokazovanjem, ampak z brezpogojnim zaupanjem v avtoriteto tistega, ki mu je bila posredovana in ki (nam) jo posreduje naprej. V tem se arhaična *sophía* ne razlikuje le od »modrosti« sodobne znanosti, ampak – kot je pravilno slutil že Klement – tudi od velikega dela poznejše grške filozofije.

Presežno vsezaobjemajočo Enost, ki se skriva v ozadju pojavnosti mnogoterosti sveta, je zmožen uzreti le tisti, ki je resnično moder. Takšne *sophíe* po Heraklitu vsekakor ni bil deležen Heziod, o katerem v fragmentu DK 22 B 57 ironično pravi: Heziod je učitelj večine, »oni vedo, da je vedel največ (stvari) – on, ki ni spoznal dneva in noči. To (dvoje) je namreč Eno« [τοῦτον ἐπίστανται πλείστα εἰδέναι, ὅστις ἡμέρην καὶ εὐφρόνην οὐκ ἐγίνωσκεν· ἔστι γὰρ ἕν]. ²⁷ Besede »to je namreč Eno«, *ésti gàr hén*, so očitna aluzija na Heziodovo stališče o izvornem nasprotju med dnevom in nočjo, ki ga opisujejo verzi iz *Teogonije*: ²⁸ »Érebos mračni nastal je iz Haosa in črna Noč, / iz Noči pa nastal je Eter in Dan« [ἐκ Χάεος δ' Ἐρεβός τε μέλαινά τε Νύξ ἐγένοντο· / Νυκτὸς δ' αὖτ' Αἰθήρ τε καὶ Ἡμέρη ἐξεγένοντο] (*Th.* 123–124). ²⁹ Za razliko od tega, kar v navedenih verzih trdi Heziod, je po Heraklitu resnična *sophía* zaobjeta v spoznanju, da so vse stvari, tudi noč in dan, na globlji oziroma presežni ravni Eno, ne glede na njihovo pojavno diferenciranost.

V tem pa se skriva tudi odgovor na prej zastavljeno vprašanje: Resnica kot *alétheia* je spomin na *presežno Enost*

26 *Ibid.*, str. 3–4.

27 Prev. F. Zore.

28 Prim. G. S. Kirk, *Heraclitus. The Cosmic Fragments*, Edited with an Introduction and Commentary, Cambridge 1962, str. 155sl.

29 Prev. K. Gantar.

– in *léthe* njena pozaba. Takšen spomin nima nič skupnega s »historičnim spominom«, saj nikakor ne zadeva zgolj tega, kar se je zgodilo v preteklosti, ampak v sebi zaobjema Celoto vsega, »kar je bilo, kar je in kar bo«. *Sophía* kot božansko Izročilo je tako spomin, ki v sebi zaobje vse časovne moduse in jih zedinja v nerazločljivo Eno.

Spomin, v katerem sovpadе preteklo, sedanje in prihodnje, antični viri pogosto pripisujejo izjemnim posameznikom. Že o kretskem modrecu Epimenidu so na primer trdili, da je Atene očistil kuge tako, da je prek preroškega spomina segel v preteklost in razkril njen vzrok. O tem govori naslednji odlomek iz Aristotelove *Retorike*: »Govoriti v javnosti je težje kakor razsojati. To je seveda razumljivo, saj gre za prihodnost. (Razsojanje) namreč zadeva to, kar se je zgodilo, to pa lahko že zdaj vedo tudi vedeževalci, kakor pravi Epimenid s Krete; ta namreč ni vedeževal o tem, kar (se) šele bo (zgodilo), ampak o tem, kar se je že zgodilo, a je nejasno« [τὸ δὲ δημηγορεῖν χαλεπώτερον τοῦ δικάζεσθαι, εἰκότως, διότι περὶ τὸ μέλλον· ἐκεῖνο δὲ περὶ τὸ γεγονός, ὃ ἐπιστητὸν ἤδη καὶ τοῖς μάντεσιν, ὡς ἔφη Ἐ. ὁ Κρήσις· ἐκεῖνος γὰρ περὶ τῶν ἐσομένων οὐκ ἐμαντεύετο, ἀλλὰ περὶ τῶν γεγονότων, ἀδήλων δέ] (DK 3 B 4).³⁰ Na prvi pogled se zdi prerokovanje preteklosti morda nenavadno, toda »v odsotnosti pisnih virov je bila sposobnost videti v oddaljeno preteklost nič manj sijajna kakor sposobnost videti v prihodnost, in nobenega razloga ni, da bi oboje ločevali. Nobena ni mogoča brez nekakšnega božanskega razodetja, kajti samo bogovi vedo to iz prve roke«. ³¹

Tak spomin pride do izraza tudi v naukih o posmrtnem preseljevanju. Empedokles opisuje »nekega moža, ki je vedel presežne reči« [ἦν δέ τις (...) ἀνὴρ περιώσια εἰδώς] (DK 31 B 129,1), saj je lahko, ko je »segel nazaj z vsemi svo-

30 Prev. J. Ciglenečki.

31 M. West, *Hesiod: Theogony*, Edited with Prolegomena and Commentary, Oxford 1966, str. 166.

jimi mislimi, / zlahka videl vsako od vseh bivajočih stvari / tudi v desetih in dvajsetih človeških dobah« [ὀππότε γὰρ πάσησιν ὀρέξαίτο παρίδουσιν / ῥεῖ' ὃ γε τῶν ὄντων πάντων λεύσσεσκεν ἕκαστον / καί τε δέκ' ἀνθρώπων καί τ' εἴκοσιν αἰώνεσσιν] (DK 31 B 129,4–6).³² Četudi nam Empedokles ne razkrije, koga ima v tem odlomku v mislih, pa je *communis opinio*, da gre pri tem najverjetneje za Pitagora, saj so prav v zvezi z njim v antiki krožile številne zgodbe, ki poudarjajo njegovo zmožnost spominjanja, še posebno v povezavi z njegovimi prejšnjimi inkarnacijami.³³ Podobne zmožnosti pa je bil očitno deležen tudi Empedokles sam, ki seže v spominu nazaj in v fragmentu DK 31 B 117 avtobiografsko pravi: »Kajti nekoč bil sem že deček in deklica, / grm in ptič in nema riba iz morja« [ἤδη γάρ ποτ' ἐγὼ γενόμεν κούρος τε κόρη τε / θάμνος τ' οἰωνός τε καὶ ἔξαλος ἔλλοπος ἰχθύς].³⁴

V eksplicitnejši obliki pride ta spomin do izraza pozneje v Platonovi teoriji o spominjanju, kjer ga označuje izraz *anamnesis*. Tudi pri Platonu je pomenljivo, da je spominjanje, kot je razvidno iz dialoga *Menon*, nekakšno vračanje v območje večnih idej, ki jih je duša gledala, še preden se je utelesila. V ozadju Platonove teorije tako razločno odseva arhaična povezava med spominom in zrenjem Resnice (ozioroma pri Platonu idej) kot presežne Enosti onkraj množstva pojavnih oblik. Arhaična *sophía* kot nepozaba Resnice je nadindividualni spomin, ki pomeni popolno oprisotenje presežne Enosti vseh stvari, v kateri sovpade preteklo, sedanje in prihodnje, prisotno in odsotno. Ker je v tem spominu »uzrto Vse«, kar označuje iz grščine izpeljani izraz *pan-orama*, ga bomo imenovali *panoramski spomin*.

32 Prev. J. Ciglenečki.

33 Diog. Laert. VIII 4–5.

34 Prev. J. Ciglenečki.

Motiv spomina, ki ga človek prejme kot božanski dar, se pojavi že na začetku grške književnosti. O tem pričajo uvodni verzi Homerjeve *Iliade*, ki se začnejo s prošnjo »Boginji«, naj zapoje o dogodkih iz davne preteklosti, ki bi sicer lahko padli v pozabo: »Pesem, Boginja, zapoj, o jezi Pelida Ahila« [Μῆνιν ἄειδε θεὰ Πηληϊάδεω Ἀχιλῆος] (*Il.* I, 1).³⁵ Pripoved o vojni pred Trojo se, kot dokazuje uvodni verz pesnitve, sklicuje na neposredno božansko Izročilo, ob pomoči katerega se ohranja spomin na oddaljeno preteklost in slavo junakov. Spomin je zmožnost, ki je izvorno lastna le bogovom, medtem ko so ljudje takšnega daru deležni le izjemoma, ko jim ga izročijo bogovi sami. O tem pričajo tudi naslednji verzi iz *Iliade*: »Ve ste boginje, povsod pričujoče, in vse vam je znano, / ljudje pa slišimo glas le, samí ne vemo ničesar« [ὕμεῖς γὰρ θεαὶ ἐστε πάρεστε τε ἴστε τε πάντα, / ἡμεῖς δὲ κλέος οἶον ἀκούομεν οὐδέ τι ἴδμεν·] (*Il.* II, 485–486).³⁶ Po svoji naravi so torej ljudje nevedni, brez panoramskega uvida v preteklo in prihodnje, razen če jim slednjega ne naklonijo bogovi sami.

Kljub ostri Heraklitovi kritiki, ki jo izreka v fragmentu DK 22 B 57, je bil takšnega spomina, če gre soditi po njegovih lastnih besedah, deležen tudi Heziod. V proemiju *Theogonije* namreč opisuje svoje videnje Muz, ki pri njem niso le alegorija »pesniške inspiracije«, ampak konkretna božanska bitja, ki so skladno z grško mitologijo hčere Mnemozine, boginje Spomina. S tem proemijem, ki zaradi svoje zapletene strukture spada med najbolj kompleksne odlomke grške književnosti,³⁷ je Heziod močno vplival na Parmenida.³⁸

35 Prev. A. Sovrè.

36 Isti (prirejen prevod).

37 P. Friedländer, »Das Proömium von Hesiods Theogonie«, v: *Hermes* 49 (1914), 1–16, str. 1.

38 H. Schwabl, »Hesiod und Parmenides: Zur Formung des parmenideischen Proömions (28 B 1)«, v: *Rheinisches Museum* 106 (1963), 134–142, str. 138sl.

Pomenljivo je, da tudi Heziod svoje videnje Muz opisuje kot »religiozno izkušnjo, ki je spremenila njegovo življenje in iz njega naredila pesnika«,³⁹ podobno kot je srečanje z Boginjo zaznamovalo tudi Parmenida. Celotna Heziodova pesnitev je, tako kot pozneje Parmenidova, zato razumljena kot božansko Izročilo, ki ga pesnik posreduje ljudem, da ne bi padlo v pozabo. A vendar to med njima ni edina podobnost.

Tudi pri Heziodu je božansko Izročilo, ki ga je prejel od Muz, tesno povezano z Resnico, kar je razvidno iz naslednjega odlomka: »Znamo povedati mnogo laži, *podobnih resnici*, / znamo, če hočemo, tudi *povedati (čisto) resnico*« [ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα, / ἴδμεν δ' εὖτ' ἐθέλωμεν ἀληθέα γηρύσασθαι] (*Th.* 27–28).⁴⁰ S temi zvitimi besedami želijo Muze, kot se zdi, Heziodu sporočiti, da sicer znajo tudi lagati, vendar pa bodo njemu, ker je njihov posebni izbranec, zdaj razkrile Resnico.⁴¹ Resnica, ki jo omenjajo Muze, ni nič drugega kot panoramski spomin, saj v sebi zaobsega vse moduse časovnosti, preteklost, sedanjost in prihodnost, kar je jasno razvidno iz naslednjih verzov: »Muze tam gori v Olimpu / Zevsa očeta slavijo, veselje mu v duši budijo, / vse – kar jè, kar bó in kar je biló – jim je znano, / vse vedó in opevajo, iz ust jim drsijo besede / sladke in neutrudljive« [τύνη, Μουσάων ἀρχώμεθα, ταὶ Διὶ πατρὶ / ὕμνεῦσαι τέρπουσι μέγαν νόον ἐντὸς Ὀλύμπου, / εἴρουσαι τὰ τ' ἐόντα τὰ τ' ἐσόμενα πρό τ' ἐόντα / φωνῆ ὀμηρεῦσαι, τῶν δ' ἀκάματος ῥέει αὐδῆ / ἐκ στομάτων ἡδεῖα·] (*Th.* 36–40).⁴²

Pri Heziodu so Muze torej nekakšni »glasovi kozmičnega Spomina«⁴³ in kot hčere Mnemosine/Spomina zanj po-

39 M. L. West, *op. cit.*, str. 159.

40 Prev. K. Gantar.

41 M. L. West, *op. cit.*, str. 162.

42 Prev. K. Gantar.

43 J. Bussanich, »A Theoretical Interpretation of Hesiod's Chaos«, v: *Classical Philology* 78 (1983), 212–219, str. 212.

menijo zagotovilo, da mu bo razkrita vsa zgodovina vesolja, ki se je med ljudmi nihče več ne »spomni«, saj kot smrtna bitja nimajo pregleda nad Celoto tega, »kar je bilo, kar je in kar bo«. Panoramski spomin je Heziodu izročen neposredno od Muz, s čimer postane varuh božanskega Izročila, ki zadeva Resnico o vesolju od njegovih začetkov do danes. Svojega poslanstva kot glasnik Resnice se Heziod jasno zaveda, o čemer posredno priča odlomek v *Delih in dnevih*, kjer eksplicitno poudarja svojo željo, da bi Resnico razkril drugim:⁴⁴ »Jaz pa želim ti le, Perzes, povedati (čisto) Resnico« [ἐγὼ δὲ κε Πέρση ἐτήτυμα μῦθησαίμην] (*Erga* 10).⁴⁵

Sophía, razumljena kot božansko Izročilo, presega omejeno naravo smrtnikov, zato se ji človek lahko približa le, če je deležen božanskega razodetja. Ksenofan v fragmentu DK 21 B 34 sicer pravi, da ljudje ne o bogovih ne o čemerkoli drugem ne vemo ničesar zanesljivega, saj ima takšno védenje lahko samo Bog, zaradi česar je vse, kar lahko človek odkrije sam, nujno zgolj *dókos*, »dozdevnost«, »mnenje«: »In seveda ni nihče nikoli videl jasno / in nihče ne bo nikoli vedel, kako je z bogovi in vsemi stvarmi, / o katerih govorim; tudi če bi kdo govoril na dovršen način, / sam še vedno ne bi vedel; vsem je dano (zgolj) mnenje« [καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὐ τις ἀνὴρ ἴδεν οὐδέ τις ἔσται / εἰδῶς ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἄσσα λέγω περὶ πάντων· / εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπών, / αὐτὸς ὅμως οὐκ οἶδε· δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται.] (DK 21 B 34).⁴⁶

Kljub vsemu pa navedeni odlomek, ki je bil v antiki eden od najbolj citiranih fragmentov iz arhaične književnosti, saj so se nanj radi sklicevali antični skeptiki,⁴⁷ sam po sebi še ne

44 W. J. Verdenius, »Notes on the Proem of Hesiod's 'Theogony'«, v: *Mnemosyne* 1v/25 (1972), 225–260, str. 234.

45 Prev. K. Gantar.

46 Prev. D. Movrin.

47 C. Schäfer, *Xenophanes von Kolophon. Ein Vorsokratiker zwischen Mythos und Philosophie*, Stuttgart–Leipzig 1996, str. 115.

pomeni radikalnega skepticizma, ki bi *a priori* zanikal vsakršno možnost človeškega spoznanja. Potencialni optativ, ki se pojavi v verzu DK 21 B 34,3, namreč dopušča odprto možnost, da človek resnično spoznanje vendarle doseže⁴⁸ – a le prek božanskega Izročila.⁴⁹ To dokazuje fragment DK 21 B 36, v katerem Ksenofan govori o stvareh, ki »so jih (bogovi) razkrili na vpogled smrtnikom« [ὄππόσα δὴ θνητοῖσι πεφήνασιν εἰσοράασθαι].⁵⁰ Po Ksenofanu človek torej nima resničnega vedenja, razen če mu ga ne razodenejo bogovi sami. Ne nazadnje Ksenofan tudi samega sebe v fragmentu DK 21 B 2 eksplicitno opiše kot nekoga, ki je deležen *sophíe* – in je kot tak stopil onkraj tega, kar imenuje *dókos*.

Motiv *sophíe* kot božanskega Izročila srečamo tudi pri Empedoklu. V zvezi z njim Aristotel izrecno poudarja, da ga s Homerjem družijo le verz: »Homer in Empedokles nimata ničesar skupnega, razen metruma; zaradi tega lahko prvemu upravičeno rečemo pesnik, drugemu pa raje naravoslovec kot pesnik« [οὐδὲν δὲ κοινόν ἐστὶν Ὅμηρῳ καὶ Ἐμπεδοκλεῖ πλὴν τὸ μέτρον, διὸ τὸν μὲν ποιητὴν δίκαιον καλεῖν, τὸν δὲ φυσιολόγον μᾶλλον ἢ ποιητὴν.] (*Poet.* 1447b 17–20).⁵¹ Aristotelu tu seveda ne gre za sodbo o kvaliteti verzov, ampak želi na splošno poudariti razliko med pesništvom in naravoslovjem, o čemer priča drugi del navedene odlomka. Ne glede na razlikovanje, ki ga poskuša med obema pesnikoma vzpostaviti Aristotel, pa Homerja in Empedokla poleg metruma nedvomno družijo tudi to, da v svojih pesnitvah oba nagovarjata Muzo in se potemtakem kljub različnosti svojih pesnitev sklicujeta na neposredno božansko Izročilo.

48 J. Wiesner, »Wissen und Skepsis bei Xenophanes«, v: *Hermes* 125 (1997), 17–33, str. 17.

49 J. H. Leshner, »Xenophanes' Scepticism«, v: *Phronesis* 23 (1978), 1–21, str. 15.

50 Prev. J. Ciglenečki; Prim. J. H. Leshner, *ibid.*, str. 21, op. 39.

51 Isti.

V enem izmed fragmentov pesnitve *O naravi* se tako Empedokles na Muzo obrača z besedami: »Toda bogovi, odvrnite njihovo norost (od mojega) jezika, / napeljite iz svetih ust čist studenec, / in tebe, dekle beloroko, mnogokrat snubljena Muza, / rotim, kar prav je, da slišijo enodnevna (bitja) / – z dobrimi vodljivimi vajetmi voz od Pobožnosti pošlji« [ἀλλὰ θεοὶ τῶν μὲν μανίην ἀποτρέψατε γλώσσης, / ἐκ δ' ὀσίων στομάτων καθαρὴν ὄχετεύσατε πηγὴν / καὶ σέ, πολυμνήστη λευκώλενε παρθένε Μοῦσα, / ἄντομαι, ὦν θέμις ἐστὶν ἐφημερίοισιν ἀκούειν, / πέμπε παρ' εὐσεβίης ἐλάουσ' εὐήνιον ἄρμα] (DK 31 B 3,1–5).⁵² Empedokles tako za razliko od Parmenida ne potuje na skrajni konec sveta, ampak, nasprotno, naproša Muzo, naj se spusti k njemu in mu nakloni »iz svetih ust čist studenec«. ⁵³ Tudi pri Empedoklu Muza ni zgolj pesniška inspiracija, zaradi česar njegov nagovor ni le poetična metafora, ampak prej izraz globoke pobožnosti, *eusebía*, ki daje religiozno intonacijo celotni pesnitvi.

Celotno naravoslovje, zaradi katerega je pozneje v antiki Empedokles najbolj zaslovel, je v skladu z navedenimi verzi očitno razumljeno kot božansko Izročilo.⁵⁴ Še več: na drugem mestu Empedokles sebe eksplicitno označi za »molivca«, *euchómenos*, ki je takšnega božanskega Izročila vreden, saj oznanja naprej »dober nauk o blaženih bogovih«: »Saj če zaradi koga od enodnevnih (bitij), nesmrtna Muza, / si dovolila, da skoz tvojo misel gredo naše skrbi, / zdaj spet pristopi k molivcu, Kaliopeja, / ki dober nauk oznanja o blaženih bogovih« [εἰ γὰρ ἐφημερίων ἕνεκέν τινος, ἄμβροτε Μοῦσα, / ἡμετέρας μελέτας (ἅδε τοι) διὰ φροντίδος ἐλθεῖν, / εὐχομένωι νῦν αὐτε παρίστασο, Καλλιόπεια, / ἀμφὶ θεῶν

52 Isti.

53 W. Jaeger, *The Theology of Early Greek Philosophers*, Oxford 1947, str. 134.

54 Prim. P. Kingsley, »Empedocles for the New Millennium«, v: *Ancient Philosophy* 22/1 (2002), str. 367.

μακάρων ἀγαθὸν λόγον ἐμφαίνοντι] (DK 31 B 131). Navedena odlomka ne pričata le o izrazito religiozni intonaciji Empedoklove misli, ampak posredno mečeta drugačno luč tudi na naše razumevanje arhaičnega »naravoslovja« kot takega.

Na *sophío* kot božansko Izročilo aludira tudi Platon, ko v odlomku iz *Sofista*, kjer shematično povzema nauke svojih predhodnikov, ne govori o posameznih mislecih, ampak jih raje identificira z »jonskimi in sicilskimi Muzami« [Ἰάδεσ δὲ καὶ Σικελαὶ τινες ὕστερον Μοῦσαι] (*Soph.* 242d). Če je po eni strani za Parmenida in Empedokla razumljivo, da ju Platon povezuje s »sicilskimi Muzami«, saj sta se oba eksplisitno sklicevala na božansko Izročilo, pa je po drugi strani zanimivo, da s takšnim Izročilom povezuje tudi Heraklita, saj je iz sobesedila razvidno, da z »jonskimi Muzami« misli prav njega. V zvezi s tem velja omeniti tudi pripombo Diogeneta Laertskega, ki pravi, da so Heraklitovo knjigo nekateri imenovali *O naravi*, drugi pa z naslovom *Muze*: »nekateri ji pripisujejo naslov *Muze*, drugi pa *O naravi*« [ἐπιγράφουσι δὲ αὐτῶι οἱ μὲν Μοῦσας, οἱ δὲ Περὶ φύσεως] (DK 22 A 1).⁵⁵ V očeh Platona in poznejših piscev so torej arhaični misleci povezani z Muzami, ki so zagotovilo božanskega izvora njihovih nauk, kar še enkrat več priča o njihovem razumevanju *sophíe* kot božanskega Izročila. *Sophíe* torej ne gre razumeti v smislu historično tradiranega izročila, saj se njena »izročenosť« pogosto kaže kot nekaj, kar pomeni neposreden prelom z izročilom in nima nikakršne zveze z njegovim historičnim posredovanjem v času.

Nasprotje *sophíe* kot božanskega Izročila označuje izraz *polymathíe*, kar dobesedno pomeni »naučenost o mnogih stvareh«, »mnogoznalstvo«. Ta izraz se pojavi pri Heraklitu, ki na začetku fragmenta DK 22 B 40 pravi: »Naučenost o mnogih

55 Prev. F. Zore.

(rečeh) ne uči (imeti) Um« [πολυμαθίη νόον οὐ διδάσκει].⁵⁶ V teh besedah Heraklit subtilno nakaže eno od osrednjih vprašanj arhaične misli: problem Enega in množstva.

Izraz *poly-mathíe* je namreč sestavljenka iz predpone *poly-*, ki pomeni »mnogo« in izraža mnogoterost oziroma množstvo tega, česar predpona je. Ta z gramatičnega vidika povsem vsakdanja predpona ima znotraj grške filozofije specifičen prizvok, ki ga pogosto spremljajo izrazito negativne konotacije.⁵⁷ Sama po sebi namreč implicira vse tisto, kar je nasprotno Enemu. Prav »ontološka« razsežnost predpone *poly-* je bistvena tudi za razumevanje pojma *polymathíe*. Drugi del besede *poly-mathíe* je samostalniška izpeljanka iz glagola *mantháno*, »učim se«, in zato pomeni »naučenost«, skupaj s predpono *poly-* torej »naučenost o mnogih (stvarih)«. Tudi sicer ima izraz *polymathíe* v grški književnosti pogosto negativne konotacije, saj navadno implicira znanje, ki je pretirano usmerjeno v širino, zaradi česar mu manjka resnične globine.⁵⁸

Prav takšno *polymathíe* Heraklit v drugem delu fragmenta pripisuje nekaterim največjim Grkom svojega časa: »Naučenost o mnogih (rečeh) ne uči imeti Um; kajti sicer bi to naučila Hezioda in Pitagoro, pa tudi Ksenofana in Hekataja« [πολυμαθίη νόον οὐ διδάσκει· Ἡσίοδον γὰρ ἄν ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρην αὐτίς τε Ξενοφάνεά τε καὶ Ἑκαταῖον] (DK 22 B 40).⁵⁹ Na podlagi tega pestrega nabora imen znamenitih osebnosti grške kulture, ki se pojavljajo v fragmentu, je mogoče posredno razbrati, na kaj se Heraklitova kritika *polymathíe* v resnici nanaša. Vsem naštetim je namreč skupno obsežno znanje na specifičnih področjih, ki pa je navadno orientirano izrazito navzven.

56 Prev. J. Ciglencečki.

57 Prim. F. M. Cornford, *Principium sapientiae. The Origins of Greek Philosophical Thought*, Cambridge 1952, str. 115.

58 *Ibid.*

59 Prev. J. Ciglencečki.

Za Pitagoro, ki se omenja kot eden izmed »polimaton«, Heraklit na drugem mestu pravi, da »se je najbolj izmed vseh ljudi ukvarjal s *historíe*, in ko si je izbral te spise (skupaj), je ustvaril svojo *sophío: polymathío*, slabo veščino« [ἱστορίην ἤσκησεν ἀνθρώπων μάλιστα πάντων καὶ ἐκλεξάμενος ταύτας τὰς συγγραφὰς ἐποίησατο ἑαυτοῦ σοφίην, πολυμαθίην, κακοτεχνίην] (DK 22 B 129).⁶⁰ Iz povezave obeh fragmentov je razvidno, da je *polymathíe* tesno povezana s *historíe*, iz katere sama neposredno izhaja. Fragment DK 22 B 129 obenem pojasnjuje tudi odnos med *sophío* in *polymathío*. *Polymathíe*, ki izhaja iz *historíe*, je po Heraklitu slaba veščina, *kakotechníe*, saj je lažen že predmet njenega raziskovanja. Heraklit v fragmentu DK 28 B 50 pravi, da so vse posamezne stvari v resnici Eno, *hèn pánta eínai*, ker pa *polymathíe* pomeni prav »naučenost o mnogih stvareh«, je iz tega razloga tudi sama nujno zgolj *kakotechníe*, slaba veščina. *Polymathíe* se ukvarja z mnogimi stvarmi, zaradi česar spregleda to, kar je v ozadju vsega – presežno Eno.

Takšno veščino Heraklit nadalje opredeli kot zasebno, individualno *sophío*, kar *mutatis mutandis* pomeni, da je v nasprotju s tem resnična *sophía*, tj. »sporaz-umetje, da so vse stvari Eno«, v nekem smislu skupna vsem. Etimološko izraz *historíe*, katere neposreden rezultat je *polymathíe*, najverjetneje izvira iz korena *ῥίδ-τωρ, ki je isti kot pri *ideîn*, aoristu glagola *horáo*, »vidim«. ⁶¹ Na podlagi tega je mogoče sklepati, da je metoda *historíe* povezana s pozornim opazovanjem oziroma tam, kjer to ni mogoče, s skrbnim zbiranjem podatkov o tem, čemur so bili kot očitvidci priče drugi. Primer takšnega raziskovanja je gotovo Herodot, ki svojo *Zgodovino perzijskih vojn* eksplicitno označi kot *historíe*. Iz samega dela je razvidno, da je bil Herodot osebno priča navadam in običajem, o katerih poroča, medtem

60 Prev. F. Zore (prirejen prevod).

61 H. Frisk, *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg 1960, s.v. ἱστωρ.

ko v nasprotnem primeru bralca opozarja, če njegove informacije temeljijo na pričevanju drugih.⁶² Toda primer Herodota, »očeta zgodovine«, nas ne sme zavesti, da bi *historié* zreducirali zgolj na zgodovinopisje, saj je izvorni pomen tega pojma nedvomno precej širši.

Za grške historiografe je bilo na splošno značilno, da so se do gradiva za svoje raziskave dokopali na svojih potovanjih, ki so jih vodila v daljne dežele onkraj meja grškega sveta. Na podlagi tako pridobljenih znanj so historiografi postavljali pod vprašaj tradicionalne predstave o bogovih in svetu, kakršne so bile značilne za epsko pesništvo, namesto metrične oblike pa so raje pisali v prozi. Historiografi se pri svojem iskanju tudi niso zanašali na Muze ali druge bogove, ampak so si znanje nabirali s svojimi lastnimi raziskavami in opazovanji.⁶³ Glede tega je zgovoren Hekataj, še eden v vrsti polimatov, omenjenih v Heraklitovem fragmentu DK 22 B 40, ki na samem začetku svojega spisa razkriva odnos med *historié* in *alétheio*, ko pravi: »Te stvari zapisujem tako, kot se mi zdi, da je resnično« [τάδε γράφω ὡς μοι δοκεῖ ἀληθῆα εἶναι] (fr. 1).⁶⁴ V nasprotju s Parmenidom, ki Resnico izve neposredno od Boginje, so Hekatajevi viri pogosto ljudje. Hekataj torej »na podlagi poročil, ki jih ima na razpolago, izlušči *alétheio* in skladno s tem povsem konsekventno pravi, da se mu to zgolj *zdi* resnica.«⁶⁵ Iz njegovih uvodnih besed je očitno, da se sam pri sebi dobro zaveda, da njegova *alétheia* ni absolutna Resnica, ampak nekaj, kar se lahko pozneje izkaže za svoje nasprotje.

To je gotovo eden izmed razlogov, zakaj Heraklit svojo kritiko usmeri proti polimatom, ki svoje znanje gradijo na

62 H. Granger, »Heraclitus' Quarrel with Polymathy and 'Historiē'«, v: *Transactions of the American Philological Association* 134, II (2004), 235–261, str. 240.

63 *Ibid.*, str. 235–236.

64 Prev. J. Ciglenečki.

65 T. Krischer, *op. cit.*, str. 173.

takšni *historie* – a vendar to ni edini razlog za Heraklitovo kritiko. V nasprotju s polimati, ki svoje življenje posvečajo raziskovanju sveta okrog sebe, Heraklit izrecno poudarja potrebo po raziskovanju samega sebe. Ta »ezoterična«, v notranjost usmerjena naravnost je lepo razvidna iz avtobiografskega fragmenta, v katerem Heraklit lapidarno pravi: »Raziskoval sem samega sebe« [ἔδιζήσάμην ἐμειωτόν] (DK 22 B 101).⁶⁶ Za razliko od takšnega raziskovanja, ki je izrazito vertikalno, usmerjeno navznoter, v lastno globino, sta *historie* in iz nje izhajajoča *polymathie* usmerjeni horizontalno, navzven, v širino, v kopičenje in analizo zunanjih podatkov.

Z vidika samoraziskovanja, za katerega si prizadeva Heraklit, ni takšno kopičenje nič drugega kot zgolj zastranitev, saj so zunanji podatki za spoznanje samega sebe bolj ali manj irelevantni. Heraklit zato tudi ne potuje po svetu, kakor to počno historiografi, in prav tako ne opisuje tujih krajev, ljudi in njihovih običajev, ampak je geografsko povsem omejen na področje domačega Efeza.⁶⁷ Tudi če bi človek prehodil vse poti sveta, to ne bi bilo dovolj, da bi prišel svoji duši do dna: »Mejá duše, ko hodiš, ne boš našel, če boš prepotoval vso pot; tako globok *lógos* ima« [ψυχῆς πείρατα ἰὼν οὐκ ἄν ἐξεύροιο, πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει], pravi Heraklit v fragmentu DK 22 B 45.⁶⁸ Potovanje k samemu sebi vodi dlje in globlje kot vse zunanje poti,⁶⁹ to pa je tudi edino potovanje, ki Heraklita zanima. Njegova pot ni usmerjena navzven, ampak navznoter. Heraklit s tem jasno izriše opozicijo med vertikalno in horizontalno naravnostjo, med ezoterično in eksoterično potjo, ki je vseskozi navzoča v ozadju njegove misli.

Horizontalna pot *polymathie*, ki je usmerjena navzven, v skladu z navedenim fragmentom DK 22 B 40 ne vodi do

66 Prev. J. Ciglenečki.

67 H. Granger, *op. cit.*, str. 258; prim. DK 22 B 121.

68 Prev. F. Zore.

69 Prim. DK 22 B 45; H. Granger, *op. cit.*, str. 256–257.

tega, kar Heraklit imenuje *noûs*, »um«. Izraz *noûs* ima v filozofskih besedilih⁷⁰ pogosto pomen nekakšnega »metafizičnega organa«, ob pomoči katerega človek vzpostavlja in vzdržuje neposreden stik z Enostjo, ki transcendira pojavno mnogoterost. *Noûs* je v tem smislu nekakšen »organ« *sophíe*, ki je ves čas orientirana k Enosti. Pri tem je treba poudariti, da *noûs* te presežne Enosti »ne doseže šele na koncu kot rezultat logičnega procesa, temveč je na neki način z njim v stiku že od vsega začetka«. ⁷¹ Tudi pri Parmenidu *noûs* omogoča človeku, da naredi odsotne stvari »čvrsto prisotne« in poveže množstvo v neločljivo celoto: »Poglej, četudi (te stvari) bivajo ločeno, v *Umu vendarle trdno so-bivajo*, / ne boš namreč mogel ločiti Bivajočega, da bi se ne držalo Bivajočega, / pa najsi je povsod na vse načine razkropljeno v skladu z urejenostjo / ali pa stoji zbrano skupaj« [λεῦσσε δ' ὅμως ἀπεόντα νόωι παρεόντα βεβαίως· / οὐ γὰρ ἀποτιμήξει τὸ ἐὸν τοῦ ἐόντος ἔχθεσθαι / οὔτε σκιδνάμενον πάντη πάντως κατὰ κόσμον / οὔτε συνιστάμενον] (DK 28 B 4). ⁷² Podobno kot pri Parmenidu je tudi pri Heraklitu *noûs*, ki se ga, kakor pravi fragment DK 22 B 40, tudi s *polymathíō* ne da naučiti, mesto absolutnega *oprisotenja*, povezanosti vsega mnogoterega v Enem.

Polymathíē je torej izrazito horizontalna znanost, ki je kot nasprotje *noûsa* usmerjena v mnogoterost, medtem ko je *sophía* vertikalno védenje, utemeljeno v presežni Enosti, zato lahko k človeku pride le od zunaj, kot božanski dar. Takšna *sophía* je zato nujno odmaknjena od sveta, v katerem

70 O vlogi *noûsa* v pred- in v filozofskem mišljenju gl. študijo K. von Fritza, »Nous, Noein and their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy (Excluding Anaxagoras): Part I: From the Beginnings to Parmenides; Part II: The Post-Parmenidean Period«, v: *Classical Philology* 40 (1945) 223–242, 41 (1946) 12–34.

71 Granger, H., *op. cit.*, str. 241.

72 Prev. G. Kocijančič (prirejen prevod).

vlada mnogoterost, odmaknjenost pa je zato značilna tudi za modrece, ki živijo v sozvočju s *sophío*. V tem kontekstu gre razumeti tudi številne anekdote, ki so se v antiki spletle okrog arhaičnih modrecev in ki pričajo o njihovi osami in umiku iz družbenega življenja. Ne glede na njihovo psevdobiografsko naravo so te anekdote zanimive kot samo-podoba filozofije, saj se v njih odraža splošna averzija, ki jo modreci in vsi, ki so v stiku s *sophío*, čutijo do ljudske množice kot simboličnega popredmetenja ontološke mnogoterosti.

O Talesu, »prvem filozofu«, je tako v antiki krožila anekdota, da naj bi umrl »med gledanjem gimnastične tekme, ker ga je stisnila množica« [θεώμενος γυμνικὸν ἀγῶνα, πηληθεις δὲ ὑπὸ τοῦ ὄχλου] (DK 11 A 2).⁷³ Ta zgodba, ki je – tako kot vse druge o njem – bržkone apokrifna, na prvi pogled morda deluje nekoliko bizarno, vendar pa je njeno osnovno sporočilo jasno: profana množica je za modreca smrt. Ker je Tales po (aristotelskem) izročilu začetnik filozofije, grožnja množice ne velja samo zanj, ampak simbolično tudi za filozofijo kot tako.

Tega problema se dobro zaveda tudi Heraklit, ki nenehno poudarja svojo distanco, ki jo čuti do življenja in mišljenja množice, kar pride do izraza v njegovi »aristokratski« držbi, o kateri poročajo številna antična pričevanja. Svojo kritiko Heraklit tako naperja proti *hoi polloi*, »mnogim«⁷⁴ – nanje navadno meri tudi takrat, ko je stavčni subjekt skrit v glagolu tretje osebe množine –,⁷⁵ pri čemer je v tem izrazu, podobno kot v besedi *polymathíe*, vselej mogoče zaznati prikrito ontološko konotacijo. Kritika množice, ki ni zmožna uzreti tistega, kar se skriva v ozadju pojavnosti mnogoterosti,

73 Prev. J. Ciglencečki.

74 Prim. DK 22 B 17; B 29; B 57; B 104.

75 H. D. Voigtländer, *Der Philosoph und die Vielen. Die Bedeutung des Gegensatzes der unphilosophischen Menge zu den Philosophen (und das Problem des Argumentum e consensu omnium) im philosophischen Denken der Griechen bis auf Aristoteles*, Wiesbaden 1980, str. 32.

ima v Heraklitovi misli pomembno mesto, o čemer priča že začetek njegovega spisa: »Čeprav ta *lógos* vedno je, so ljudje nespametni, tako preden slišijo, kot tudi, ko so slišali tisto Prvo« [τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἑόντος ἀεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον] (DK 22 B 1).⁷⁶ Nekaj podobnega pravi tudi v fragmentu DK 22 B 2, kjer »mnogim«, *hoi polloi*, očita, da ne sledijo temu, kar je vsem Skupno, ampak »živijo, kot da imajo lastno presodnost« [ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν].⁷⁷

Mnenja množice so nujno napačna, saj ne sežejo do uvida v presežno Enost, ampak se vselej gibljejo le na ravni pojavne mnogoterosti, ki je značilna za zunanji, čutno-zaznavni svet. Ontološko nasprotje med Enostjo in množtvom, ki se v Heraklitovi misli manifestira na različnih ravneh, odseva tudi v naslednjem fragmentu: »Eden je zame kot deset tisočev, če je najboljši« [εἷς ἐμοὶ μύριοι, ἐὰν ἄριστος ᾖ] (DK 22 B 49).⁷⁸ Še korak dlje gre Heraklit v fragmentu DK 22 B 104, kjer množico eksplicitno opredeli kot nekaj slabega: »Kaj je namreč njihov um ali pamet? Verjamejo narodnim pevcem in za učitelja jemljejo krdelo, ker ne vedo, da so *,mnogi slabi, malo pa je dobrih'* [τίς γὰρ αὐτῶν νόος ἢ φρήν; δῆμων ἀοιδοῖσι πείθονται καὶ διδασκάλῳ χρείωνται ὁμίλῳ οὐκ εἰδότες ὅτι ὅι πολλοὶ κακοί, ὀλίγοι δὲ ἀγαθοί]«. ⁷⁹ Resnična *sophía* je pri Heraklitu ločena od množice, kar pride do izraza tudi v naslednjem odlomku: »Od kogar sem slišal nauke, nihče ne pride do tega, da bi spoznal, da je modro ločeno od vseh (stvari) [ὀκόσῳν λόγους ἤκουσα, οὐδεὶς ἀφικνεῖται ἐς τοῦτο, ὥστε γινώσκειν ὅτι σοφόν ἐστι πάντων κεχωρισμένον]« (DK 22 B 108).⁸⁰

76 Prev. F. Zore (prirejen prevod).

77 Isti.

78 Isti.

79 Isti.

80 Isti.

Navedeni fragment, ki ga je sicer mogoče brati na različnih ravneh, je mogoče razumeti tudi kot avtobiografsko aluzijo na Heraklitov umik iz družbenega življenja. Heraklit naj bi se namreč, kakor poročajo antična pričevanja, v korist brata prostovoljno odrekel kraljevskemu položaju, ki mu je po rodbinskih vezeh pripadal, in se raje odločil za umik iz političnega življenja. Kakor poroča Diogen Laertski, se je od svojih someščanov poslovil z besedami, ki izražajo globoko averzijo do množice: »Kaj se čudite, vi, najslabši? Ali ni bolje, da počnem to, kot pa da bi z vami upravljal polis?« [τί, ὦ κάκιστοι, θαυμάζετε; ἢ οὐ κρείττον τοῦτο ποιεῖν ἢ μεθ' ὑμῶν πολιτεύεσθαι;] (DK 22 A 1).⁸¹ Ker ni želel imeti opravka z njimi, naj bi se nato umaknil v gore, kjer se je do smrti prehranjeval le še s travami in z drugim rastlinjem. Tudi če so takšne in drugačne »hagiografske« anekdote poznejšega nastanka, pa bi se z njihovim osnovnim sporočilom brez dvoma strinjal tudi Heraklit: množica je z resnično *sophía* nezdržljiva. Četudi se na prvi pogled morda zdi, da gre pri vseh navedenih odlomkih za enoznačno kritiko množice, pa je v njih vendarle vseskozi subtilno prisotna tudi ontološka konotacija. Heraklit je bil mojster večznačnosti in zaradi središčne vloge, ki jo ima pri njem motiv Enosti nasprotij, je v njegovih napadih na množico vselej mogoče zaznati ontološki sopomen.

Neizprosen kritik množice je bil tudi Parmenid, ki pri ljudeh poudarja njihovo obrnjenost k mnogoteremu. V verzih DK 28 B 8,53–54 tako pravi, da so ljudje »postavili dve obliki« [μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο], s čimer so se zavezali mnogoterosti, takoj potem pa dodaja, da »so v tem zablodili« [ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσίν]. Parmenid smrtnike zato barvito opiše kot »dvooglave, kajti nemoč ravna v njihovih / prsih zablodeli um. Nošeni so, / gluhi in slepi, osupli, neodločeni rodovi, katerim je / bivanje in nebivanje

81 Isti (prirejen prevod).

isto« [δίκρανοι· ἀμηχανίη γὰρ ἐν αὐτῶν / στήθεσιν ἰθύνει
πλακτὸν νόον· οἱ δὲ φοροῦνται / κωφοὶ ὁμῶς τυφλοὶ τε,
τεθηπότες, ἄκριτα φύλα, / οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι
ταῦτὸν νενόμισται / κοῦ ταῦτόν] (DK 28 B 6,5–7).⁸² Dvo-
glavost simbolizira bivanjsko ravnodušnost smrtnikov, ki so
razpeti med Enim in množtvom. Parmenid o ljudeh razen
tega govori tudi kot o »smrtnikih, ki nič ne vedo«, *brotoi
eidótes oudén* (DK 28 B 6,4), kar je diametralno nasprotje
»vedočemu človeku« (DK 28 B 1,3), kakor opiše samega sebe
v proemiju, kjer ga Sončeva dekleta vodijo »proč od ljudi,
daleč od ceste, / (po kateri hodijo)« [ἦ γὰρ ἀπ' ἀνθρώπων
ἐκτὸς πάτου ἐστίν] (DK 28 B 1,27).⁸³ Tudi pri Parmenidu
je torej *sophía* ostro ločena od vrveža zunanjega sveta, ki
zadeva zgolj nevedno množico, zapisano mnogoterosti.

Nič drugače ni pri Empedoklu, ki je neizprosen v svo-
ji kritiki smrtnikov, saj se ti izgubljaajo v posameznem, pri
čem pa niso zmožni uzreti Celote: »Življenja majhen del
ugledajo v svojih življenjih, / hitro umrljivi odletijo, dviga-
joč se kot dim, / prepričani le o tem, do česar vsakdo pride,
/ ko žene jih v vse smeri, (vsak) pa se hvali, da odkril je Ce-
loto« [νήπιοι· οὐ γὰρ σφιν δολιχόφρονές εἰσι μέριμναι, / οἱ
δὴ γίγνεσθαι πάρος οὐκ ἐὼν ἐλπίζουσιν / ἢ τι καταθνήσκουν
τε καὶ ἐξόλλυσθαι ἀπάντηι] (DK 31 B 2,3–6).⁸⁴ Smrtniki si
po Empedoklu torej domišljajajo, da so uzrli Celoto, čeprav
so v resnici le dim, s katerim se igra usoda. Na drugem
mestu Empedokles zato ljudi označi za *népioi*, »nedorasle«,
»otročje«: »*Niso dorasli!* Njih misli ne sežejo daleč, / ko se
nadejajo, da nastaja, česar prej ni bilo, / ali da nekaj odmre
in se v celoti izniči« [νήπιοι· οὐ γὰρ σφιν δολιχόφρονές εἰσι
μέριμναι, / οἱ δὴ γίγνεσθαι πάρος οὐκ ἐὼν ἐλπίζουσιν / ἢ τι
καταθνήσκουν τε καὶ ἐξόλλυσθαι ἀπάντηι] (DK 31 B 11).⁸⁵

82 Prev. G. Kocijančič (prirejen prevod).

83 Isti.

84 Prev. J. Ciglenečki.

85 Isti.

Njihova nedoraslost se torej kaže v tem, da onkraj pojavne mnogoterosti, ki jo določa nenehno nastajanje in minevanje, niso zmožni uzreti Celote.

Odmik od zunanjega sveta je tudi po Empedoklu predpogoj posredovanja *sophíe*; to je razvidno iz Empedoklovih besed učencu Pavzaniju, ki jih izreče na začetku pesnitve: »Ti pa boš, *ko si tako se umaknil*, izvedel« [σὺ δ' οὖν, ἐπεὶ ᾧδ' ἐλιάσθης πεύσειαι] (DK 31 B 2,8).⁸⁶ Zdi se, da Empedoklova navodila Pavzaniju temeljijo na njegovih lastnih izkušnjah. Podobno kot pred njim Heraklit se je tudi Empedokles, kakor poročajo antični viri, prostovoljno umaknil iz javnega življenja in se odrekel vladarskemu položaju, ki mu ga je ponujala množica, ter za vselej zapustil rodni Akragant: »Tudi Aristotel zanj pravi, da je živel svobodno in da mu je bila tuja vsaka (oblika) vladavine, saj je (...) zavrnil kraljevsko oblast, ko so mu jo ponudili, ker je očitno bolj ljubil preprostost (življenja)« [φησὶ δ' αὐτὸν καὶ Ἀριστοτέλης ἐλεύθερον γεγόνεναι καὶ πάσης ἀρχῆς ἀλλότριον, εἴ γε τὴν βασιλείαν αὐτῷ διδομένην παρητήσατο, (...) τὴν λιτότητα δηλον, ὅτι πλέον ἀγαπήσας] (DK 31 A 1).⁸⁷ Kot je razvidno iz navedenega odlomka, je že Aristotel ta umik razumel kot odraz svobode, ki priča o notranji avtonomiji tistega, ki je deležen *sophíe*.

Po svoji naravi je torej *sophía* izrazito introvertna, vselej obrnjena vertikalno v globino, medtem ko je, nasprotno, *polymathíe* izrazito ekstrovertna, usmerjena horizontalno v širino. Njun medsebojni odnos ima zato ezoterično-eksoterično strukturo. *Polymathíe* se giblje na ravni diskurzivnega mišljenja, ki vselej izhaja iz mnogoterosti pojavnega sveta, zato že po definiciji ne more poseči na področje Enega, ki ga pokriva *sophía*.

86 Isti. Prim. H. D. Voigtländer, *op. cit.*, str. 70.

87 Prev. J. Ciglencečki.

To »nad-racionalno« razsežnost *sophíe* lepo nakazuje, kot smo že omenili uvodoma, anekdota o Sokratu, ki naj bi ga Evripid nekoč vprašal, kakšno je njegovo mnenje o Heraklitovem spisu. Sokrat s svojim odgovorom (»Kar sem razumel, je izvrstno, mislim pa, da tudi to, česar nisem; vendar bi bil potreben kak deloški potapljač«) [ἄ μὲν συνῆκα, γενναῖα· οἶμαι δὲ καὶ ἄ μὴ συνῆκα· πλὴν Δηλίου γέ τινος δεῖται κολυμβητοῦ] (DK 22 A 4)⁸⁸ tako bolj ali manj odkrito priznava, da Heraklitove *sophíe* ni mogel »povezati«, *syníemi*, v logično zaokroženo celoto, zaradi česar pa sama *sophía*, ki je po svoji naravi nad diskurzivnim mišljenjem, ni nič manj odlična. Nasprotno, Sokratove besede izžarevajo tiho občudovanje in odobravanje, saj so delski potapljači, ki se omenjajo v tem odlomku, v antiki sloveli po tem, da so iz velikih globin pobirali bisere. Očitno je, da to po Sokratovem mnenju na svoj način počne tudi Heraklit.

Anekdota o Sokratu posredno govori tudi o realni, na globlji ontološki ravni utemeljeni premoči, ki jo ima *sophía* nad *polymathío*, saj jo slednja s svojimi »argumenti« v ničemer ne omejuje. Kot božansko Izročilo je *sophía* utemeljena v počelni Enosti, zato v absolutnem smislu predhaja vsemu, kar je predmet *polymathíe*, vendar pa slednje kljub temu ne izključuje, saj sta v osnovi komplementarni, četudi je bila hierarhija med njima jasna.

Postopno pa se je položaj povsem spremenil: *polymathíe* je v začetnem zagonu, ki so ga zaznamovala številna pomembna znanstvena odkritja, začela *sophío* vse bolj odrivati v ozadje. Nastavki tega obrata segajo v zadnjo fazo arhaične misli, pri čemer sta osrednjo vlogo odigrala atomista Levkip in Demokrit, ki sta s svojo materialistično obarvano teorijo, utemeljeno na opoziciji med nedeljivimi delci in praznino, namesto Enega za *edino* resničnost postavila mnogoterost, kar je posledično pomenilo tudi negacijo vsakršne možnosti

88 Prev. F. Zore.

presežne *sophíe*. Čeprav se Demokritova teorija atomov, vsaj kar zadeva mnogoterost počel, ne razlikuje bistveno od teorij nekaterih drugih mislecev tega obdobja, pa je z vidika transcendence med njimi naenkrat zazijal globok prepad, ki ga ni bilo več mogoče premostiti. Nenaden obrat paradigme gotovo ni bil rezultat zavestne in racionalne odločitve, saj se ta radikalen premik dogaja *znotraj* širokega polja enotne arhaične miselnosti, a vendar se je z njim uresničilo natančno to, pred čemer je Boginja svarila Parmenida: *sophía* kot božansko Izročilo se je izgubila, skupaj z njo pa je v pozabo utonila tudi *alétheia*, spomin na primordialno, presežno Enost v ozadju vsega bivajočega.

Toda Levkip in Demokrit sta bila pri tem izrazito osamljena in tehtnica se je na stran *polymathíe* dokončno prevesila šele pozneje. Ta razvoj je dosegel vrhunec z Aristotelom, pri katerem *polymathíe* dokončno izrine *sophío* in postane sinonim za modrost. O tem zgovorno pričajo uvodna poglavja *Metafizike*, kjer si Aristotel kot izhodišče postavi vprašanje, »kaj je modrost?« Odgovor na to vprašanje nakaže že v znamenitem uvodnem stavku: »Vsi ljudje stremijo k vedenju, in sicer po (svoji) naravi« [Πάντες ἀνθρώποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει] (*Metaph.* 980a 21).⁸⁹ Razlika med Aristotelom in arhaičnimi misleci je očitna: medtem ko so ti v *sophíi* videli božansko Izročilo, ki je bilo v stanju mistične ekstaze predano človeku v dar, pa se, nasprotno, pri Aristotelu *sophía* oblikuje postopno, in sicer kot rezultat *prirojene* (*phýsei*) človeške radovednosti. Ta vznik iz človeške ljubezni do čutnih zaznav,⁹⁰ od koder se postopno vzpenja prek spomina in izkustva vse do »prve modrosti«, ki jo Aristotel definira kot znanost o prvih počelih in vzrokih.⁹¹ Tudi pri Aristotelu je takšna *sophía*, tako kot pri njegovih predhodnikih, sicer še vedno »najbolj božanska

89 Prev. V. Kalan.

90 *Metaph.* 984a 22sl.

91 *Ibid.* 982b 8–10.

in najbolj častivredna« [ἡ γὰρ θειοτάτη καὶ τιμιωτάτη] (*Metaph.* 983a 5), vendar pa takšna ni zato, ker bi bila sama božansko Izročilo, ampak ker so božanske stvari predmet njene obravnave.⁹² *Sophía* s tem dokončno izgubi status božanskega Izročila, ki je človeku predano od bogov, saj je zreducirana na rezultat prirojene človeške radovednosti, ki se prek postopnega napredovanja vzpenja vse do prvih počel in vzrokov.

92 *Ibid.* 983a 7.

BREZ-MEJNO POČELO

(2. poglavje)

»Kar zadeva študij grške filozofije, ni mogoče storiti nič boljšega kot natančno preučiti prvo knjigo Aristotelove *Metafizike*,« pravi Hegel v svojih *Predavanjih o zgodovini filozofije*.⁹³ Heglove besede sicer merijo na grško filozofijo v celoti, vendar pa njegova trditev najbolj drži prav v primeru arhaične misli. Aristotelova interpretacija v prvi knjigi *Metafizike*, ki je odločilno zaznamovala vso nadaljnjo recepcijo arhaične misli na Zahodu, je sama po sebi izjemnega pomena in neprecenljiva. Brez nje bi bilo o začetkih grške filozofije na voljo neprimerno manj gradiva, zato se ji ne more izogniti nobena sinteza arhaične misli, ki si prizadeva biti kar se da celovita. A vendar je pri tem potrebna previdnost, saj je navsezadnje tudi Aristotelova razlaga zgolj interpretacija – in kot taka le ena izmed mogočih.

Številni raziskovalci so opozorili, da Aristotel svojih filozofskih predhodnikov ne obravnava s historiografskim namenom; njegov pristop je, nasprotno, vseskozi izrazito problemski.⁹⁴ Arhaični nauki ga zanimajo zgolj toliko, kolikor mu ponujajo uporabno gradivo, ob pomoči katerega bo izoblikoval svoj filozofski sistem.⁹⁵ Stranski učinek takšnega pristopa je žal pogosto tudi ta, da nauke svojih predhodnikov navaja v zelo poenostavljeni in shematizirani obliki in, kar je še posebno nevarno, ločeno od njihovega

93 W. F. G. Hegel, *Vorlesungen über Geschichte der Philosophie I*, Frankfurt na Majni 1986, str. 190.

94 H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, Baltimore 1935, str. XII.

95 *Ibid.*

izvirnega konteksta.⁹⁶ Aristotelova metoda je v osnovi dokaj preprosta: s pregledom obstoječih nauk in implikacij, ki jih ti po njegovem mnenju vsebujejo, želi razločiti zrnje od plevela, pri čemer je osnovni kriterij kompatibilnost arhaičnih nauk z njegovo lastno filozofijo, ki jo sam nekoliko neskromno razume ne le kot logično, ampak tudi kot nujno dovršitev celotne helenske misli.⁹⁷ Zato ni Aristotelova obravnava njegovih predhodnikov nikoli doksografske, ampak vselej izrazito dialektične narave.⁹⁸

Na primeru že obstoječih nauk želi tako Aristotel pokazati, kako je tudi njegove predhodnike Resnica postopno vodila v isto smer, le da so njihovi poskusi ostali na ravni jecljavega tipanja za tem, kar je uspelo pozneje adekvatno artikulirati šele njemu. Ko Aristotel tako govori o »prvih filozofih«, ima ta sintagma navadno konotacijo nečesa »nerazvitega in primitivnega – nečesa, kar je treba nadgraditi z višjo razvojno stopnjo«. ⁹⁹ Z vidika zgodovine filozofije in študija arhaične misli je močno problematična že metodologija, saj Aristotel pred svoje predhodnike nenehno postavlja zahteve, ki izhajajo in so mogoče šele iz predpostavk, izpeljav in sklepov njegove lastne filozofije. Nič manj problematično ni, da pri tem uporablja svoj pojmovni aparat, ki je bil predhodnikom tuj, obenem pa ves čas po tistem predpostavlja, da so tudi oni iste pojme razumeli enako, kot jih s svoje filozofske in historične pozicije razume sam.¹⁰⁰

Pogosto se tako zgodi, da Aristotel v naukih svojih predhodnikov razvija misel, ki naj bi jo po njegovem ti nauki

96 J. B. McDiarmid, »Theophrastus on the Presocratic Causes«, v: *Harvard Studies in Classical Philology* 61 (1953), 85–156, str. 180.

97 H. Cherniss, *op. cit.*, str. 22.

98 A. Elzinga, »Some Remarks on a Theory of Research in Aristoteles«, v: *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie / Journal for General Philosophy of Science*, 5/1 (1974), 9–38, str. 11.

99 W. Jaeger, *The Theology of Early Greek Philosophers*, Oxford 1947, str. 10.

100 H. Cherniss, *op. cit.*, str. 320.

implicirali, s čimer v arhaični imaginarij anahronistično vnaša filozofske koncepte, ki so bili za njegove predhodnike nemisljivi. Nemara najbolj eklatanten primer takšne metode je odlomek o Anaksagoru, v katerem Aristotel pomenljivo pripomni: »Kar pa zadeva Anaksagora, (...) bi ga utegnil kdo še najbolj dojeti v skladu z naukom, ki ga *on sam sicer ni razložno izgovoril, kateremu pa bi kajpada po nujnosti sledil, če bi ga k njemu vodili*« [Ἀναξαγόραν δε (...) μάλιστα ἂν ὑπολάβοι κατὰ λόγον, ὃν ἐκεῖνος αὐτὸς μὲν οὐ διήρθρωσεν, ἠκολούθησε μὲντ' ἂν ἐξ ἀνάγκης τοῖς ἐπάγουσιν αὐτόν] (*Metaph.* 989a 30–33).¹⁰¹ Navedeni odlomek je lep primer Aristotelove metode, ki nauke predhodnikov nenehno »nadgrajuje« in »pogloblja«, če to zahteva miselni tok njegove lastne argumentacije. V navedenem odlomku, ki je zgolj najočitnejša ilustracija tega, Aristotel celo odkrito priznava, da izpeljuje »nujne« implikacije, ki jih Anaksagora ni mislil.¹⁰²

Aristotel v arhaični grški misli vidi zaokroženo celoto, ki pa ni celota zgolj v kronološkem, ampak predvsem v vsebinskem smislu.¹⁰³ V tem pogledu Aristotel sicer ni bil prvi, saj je takšno »holistično« razumevanje arhaične misli implicitno že v Platonovem *Fajdonu*, kjer se Sokrat zavestno distancira od naravoslovne spekulacije svojih predhodnikov, s čimer kot prvi začrta meje »pred-sokrat-ske« filozofije.¹⁰⁴ Toda če so pri Platonu kriteriji za enovitost v nekem smislu zunanji, saj so vezani na področje »naravoslovja« in ne na samo vsebino arhaične misli, pa pride notranja sovisnost arhaične misli *kot celote* zares do izraza šele pri Aristotelu.

101 Prev. V. Kalan.

102 J. B. McDiarmid, *op. cit.*, str. 180.

103 B. Šijaković, *Mythos, physis, psyche. Ogledanje u predsokratovskoj ,ontologiji' i ,psihologiji'*, Nikšić 1991 (ponat. 2002), str. 26.

104 Prim. *Phaid.* 95e 6–99d 4.

Pri tem se samo po sebi zastavlja vprašanje, ki zadeva osnovni kriterij, na podlagi katerega je takšna »konceptualna« enovitost sploh mogoča. Odgovor na to vprašanje ponuja odlomek z začetka *Metafizike*, v katerem Aristotel pojasnjuje, kaj je odločujoče vodilo njegove interpretacije arhaičnih mislecev: »Pritegnimo v raziskavo tudi tiste, ki so se pred nami lotili proučevanja bivajočih stvari ter so pred nami gojili modrost z ozirom na resnico. *Razvidno je namreč, da tudi oni govorijo o določenih počelih in vzrokih*; tistim, ki bodo namreč šli skozi te nazore, bo to določen prid za naše sedanje razpravljanje: ali bomo namreč našli neki drug rod vzroka ali pa bomo bolj zaupali tistim, o katerih je sedaj govor« [ὄμως δὲ παραλάβωμεν καὶ τοὺς πρότερον ἡμῶν εἰς ἐπίσκεψιν τῶν ὄντων ἐλθόντας καὶ φιλοσοφῆσαντας περὶ τῆς ἀληθείας. δῆλον γὰρ ὅτι κάκεινοι λέγουσιν ἀρχὰς τινὰς καὶ αἰτίας· ἐπελθοῦσιν οὖν ἔσται τι προὔργου τῆ μεθόδῳ τῆ νῦν· ἢ γὰρ ἕτερόν τι γένος εὐρήσομεν αἰτίας ἢ ταῖς νῦν λεγομέναις μᾶλλον πιστεύσομεν] (*Metaph.* 983b 1–6).¹⁰⁵

Iz argumentacije celotnega odlomka je razvidno, da je temeljni kriterij Aristotelove interpretacije arhaičnih mislecev kompatibilnost njihovih nazorov z njegovim naukom o štirih vzrokih. Ker je pred tem »prvo filozofijo« opredelil kot iskanje prvih počel in vzrokov, naj bi v skladu s to definicijo tudi »prvi misleci«, v katerih prepozna začetnike takšne filozofije, iskali prvo počelo vsega bivajočega. Več kot očitno je, da je takšen kriterij izrazito anahronističen, saj celotno arhaično misel postavlja v kontekst teorije o štirih vzrokih, ki jo je utemeljil in kot prvi artikulariral šele Aristotel sam. Njegovo trdno prepričanje, da je prav njegov nauk vrhunec dotedanje (in ne le dotedanje) filozofije, mu tako večinoma onemogoča, da bi svoje predhodnike razumel iz horizonta vprašanj, ki so bila lastna njim samim.

105 Prev. V. Kalan.

Aristotel se po eni strani dobro zaveda raznolikosti nauk, ki jih zastopajo njegovi predhodniki, kar je jasno razvidno iz njegovih obravnav posameznih mislecev, kljub temu pa je po drugi strani njegov osnovni kriterij, tj. iskanje prvih počel in vzrokov, sam po sebi dovolj širok in vseobsegajoč, da ustvarja lažen vtis nekakšne konceptualne zaokroženosti. Takšno zaokroženost potrebuje iz povsem metodoloških razlogov. Znotraj njegove zgodovinskorazvojne sheme so namreč arhaični misleci kot »skupina razumljeni kot zagovorniki snovnega počela, nasproti njim pa stoji Platon kot zagovornik oblikovnega vzroka. Ta opozicija je nato razrešena v Aristotelovi sintezi snovi in oblike.«¹⁰⁶ Grška filozofija se, kot nam želi prikazati Aristotel, skoraj heglovsko začena s tezo o snovnem počelu,¹⁰⁷ od koder po notranji nuji napreduje k svoji antitezi, ki jo predstavlja Platonov nauk o počelu kot obliki, zato da bi se na koncu zmagoslavno iztekla v sintezo, ki se udejanji v Aristotelovem nauku o snovi in obliki.¹⁰⁸

Želja po utemeljitvi tega razvojnega loka filozofije ob pomoči konkretnih primerov je osnovna motivacija v ozadju Aristotelove interpretacije arhaične misli. Če se določeni nauki z omenjeno zgodovinsko shemo niso skladali, jih je Aristotel samovoljno modificiral ali po potrebi preprosto izključil iz razprave.¹⁰⁹ To pride še posebno do izraza v uvodnih poglavjih *Metafizike*, kjer Aristotel skladno s svojo zgodovinsko shemo arhaične mislece enoznačno obravnava v luči snovnega vzroka: »Izmed tistih tedaj, ki so prvi gojili modrost, si je večina predstavljala, da so vzroki v obliki snovi edina počela vsega« [τῶν δὲ πρώτων φιλοσοφησάντων οἱ πλείστοι τὰς ἐν ὕλης εἶδει μόνας ἀήθησαν ἀρχὰς εἶναι

106 J. B. McDiarmid, *op. cit.*, str. 86.

107 H. Cherniss, *op. cit.*, str. 359.

108 *Ibid.*, str. 360.

109 *Ibid.*, str. 87.

πάντων] (*Metaph.* 983b 6–8).¹¹⁰ Kot je razvidno iz navedenega odlomka, Aristotel arhaične mislece razume v luči tega, kar sam imenuje *archè en hýles eídei*, »počelo v obliki snovi«, se pravi snovnega vzroka.¹¹¹ Nekaterim mislecem sicer res pripiše tudi odkritje gibalnega (Empedoklu in Anaksagoru) ter oblikovnega vzroka (Pitagoru), do česar pa naj bi prišli zgolj po srečnem naključju, zato to nima večjega vpliva na logiko njegove zgodovinske sheme.

Takšno neprikrito favoriziranje počela kot snovnega vzroka je prek Aristotela prešlo tudi v doksografsko tradicijo, kjer je takšna interpretacija kmalu povsem prevladala. Poznejši pisci v naukih arhaičnih mislecev tako niso več iskali odgovora na vprašanje iz *katerega*, ampak iz *katerega snovnega* počela so nastale vse stvari.¹¹² Kriterij, po katerem je o arhaični misli sploh mogoče govoriti kot o vsebinsko zaokroženi celoti, je s tem postalo *počelo kot snovni vzrok*.

Kljub mnogim očitkom te vrste pa je v Aristotelov zgovor treba poudariti, da nas pogosto sam opozarja, da gre pri njegovih izpeljavah v resnici za nadgradnje in ne za historično adekvatno podajanje starejših nauk.¹¹³ A tudi če Aristotel na to ne bi opozarjal sam, mu tega v resnici ne bi smeli očitati, saj ustvarjalni dialog s filozofsko dediščino ni le njegova legitimna pravica, ampak obenem tudi notranja nujnost, ki se ji kot velik mislec ni mogel izogniti. V Aristotelovih spisih tako »ne najdemo doksografskih pričevanj, saj Aristotel ni bil doksograf, ampak filozof, ki je želel izoblikovati celovito in dokončno filozofijo. Zanj – kot tudi za vse

110 Prev. V. Kalan.

111 Prim. *Metaph.* 985a 10.

112 Prim. F. M. Cornford, *Principium sapientiae. The Origins of Greek Philosophical Thought*, Cambridge 1952, str. 159.

113 W. K. C. Guthrie, »Aristotle as Historian«, v: D. J. Furley in R. E. Allen (izd.), *Studies in Presocratic Philosophy, Vol. I: The Beginnings of Philosophy*, London 1970, str. 243–244.

filozofe – so bili nauki njegovih predhodnikov snov, ki jo je mogoče oblikovati v skladu z lastnimi cilji.«¹¹⁴

Vsaka izvirna filozofska misel sama sebe nenehno postavlja v odnos do vprašanj, ki so jih zastavljali misleci pred njo, pri čemer poskuša njihove probleme na novo pretresti v luči sedanjosti. Intelektualna poštenost nas zavezuje k priznanju, da natanko to – ne glede na to, ali se z njegovo interpretacijo strinjamo ali ne – počne tudi Aristotel, in prav v tem je njegova filozofska veličina. Aristotel je Aristotel prav zato, ker na *iste* probleme odgovarja *drugače* kot njegovi predhodniki, in že »minimum hermenevtične zavesti nas osvobaja zablode, katere skrajna konsekvenca bi bila, da bi pred Aristotela postavili zahtevo, da ne bi bil Aristotel.«¹¹⁵

Za razliko od večine drugih znanosti se filozofska misel nenehno konstituira prek živega dialoga z mislijo svojih predhodnikov. Dialog zato ni le gola reprodukcija tega, kar je že bilo mišljeno v preteklosti, ampak pomeni živo so-očenje s skupnimi koreninami, iz katerih vznikata filozofska misel kot taka. Razumljivo in hkrati nujno je, da sedanjost filozofije svojo utemeljitev išče *v odnosu* do svoje lastne preteklosti ter da vedno znova, četudi vselej z nekoliko drugačne perspektive, premišljuje konsekvence tega, kar je bilo nekoč že mišljeno.¹¹⁶ Odmik od njenih izvorov bi namreč pomenil odmik od nje same.

Tudi Aristotel tako ne piše zgodovine filozofije, ampak nauke svojih predhodnikov postavlja v novo luč ter prek živega dialoga z njimi išče rešitve, do katerih sami, kakor meni, niso znali priti ali pa vsaj ne na zadovoljiv način. Arhaičnih naukov se zato loteva po načelu, ki ga jedrnato izrazi v spisu *O nebu*: »Kdor želi lepo raziskovati, mora biti zmožen postavljati ugovore, ki so svojstveni določenemu področju« [ὁ δεῖ τὸν μέλλοντα καλῶς ζητήσῃεν ἐνστατικὸν

114 H. Cherniss, *op. cit.*, str. 347.

115 B. Šijaković, *op. cit.*, str. 25–26.

116 *Ibid.*, str. 12.

εἶναι διὰ τῶν οἰκείων ἐνστάσεων τῷ γένει] (*De cael.* 294b 10–12).¹¹⁷ Iz tega odlomka je razvidno, da je Aristotelov pristop vseskozi izrazito dialektičen.

Moderne filološke kritike Aristotelove metode, češ da je arhaične mislece razumel iz svoje historične pozicije in filozofskega horizonta, so bile brez dvoma nujne in dobrodošle. A vendar je pri tem treba opozoriti, da mnoge take kritike – prav tako kot Aristotel – »ne reflektirajo lastne obremenjenosti s filozofskimi in še prej svetovnonazorskimi predpostavkami, saj naivno verjamejo, da imajo lahko filologi za razliko od Aristotela direkten in objektivni pristop k predsokratikom, bržkone preprosto zato, ker so pač sodobni in ker niso misleci.«¹¹⁸ Če torej razumemo Aristotelove filozofske cilje, mu je nepravilno očitati pomanjkanje »historičnega smisla« in izkrivljanje arhaičnih nauk, seveda pa je njegove razlage in rekonstrukcije prav tako nemogoče jemati kot objektivni zgodovinski prikaz arhaičnega obdobja.¹¹⁹ Nihče ne more abstrahirati svojega lastnega horizonta razumevanja, kar v enaki meri velja za Aristotela kot za nas. Vsaka taka kritika Aristotela je zato upravičena samo, če je hkrati mišljena kot samokritika.

Aristotel se vprašanja, ki zadeva arhaično pojmovanje počela, v svojih spisih dotika ob različnih priložnostih, vendar pa se njegove razlage med seboj pogosto razlikujejo in so v nekaterih bistvenih točkah celo protislovne. V uvodnih poglavjih *Metafizike* Aristotel, kakor smo videli, arhaično počelo interpretira v smislu snovnega vzroka, tej razlagi pa sledi tudi na začetku *Fizike*, kjer razpravo začenja s sistematičnim prikazom različnih arhaičnih pojmovanj počela. Svoje predhodnike tako v grobem razdeli na dve

117 Prev. P. Češarek.

118 S. Žunjić, »Aristotel i presokratovska shvatanja jednog«, v: *Luča* 1/2 (1984), 136–158, str. 136, op. 1.

119 Prim. H. Cherniss, *op. cit.*, str. 357.

skupini: na eni strani so misleci, ki so postavljali eno samo počelo, na drugi strani pa tisti, ki so postavljali mnogo-tero počel (slednja so po številu bodisi za-mejena bodisi brez-mejna).¹²⁰ Celoten spekter možnosti, ki jih Aristotel navaja na začetku *Fizike*, v obratnem vrstnem redu jedrnato povzame odlomek, ki ga najdemo pri Izokratu: »Nauki starih modrecev, izmed katerih je eden rekel, da je množstvo bivajočih stvari brez-mejno, Empedokles, da so (bivajoče stvari) štiri, v njih pa še Prepir in Ljubezen, Ion, da jih ni več kot tri, Alkmajon da sta samo dve, Parmenid in Melis, da je eno, Gorgija pa, da sploh ni nobenega« [τοὺς λόγους τοὺς τῶν παλαιῶν σοφιστῶν, ὧν ὁ μὲν ἄπειρον τὸ πλήθος ἔφησεν εἶναι τῶν ὄντων, Ἐμπεδοκλῆς δὲ τέτταρα καὶ νεῖκος καὶ φιλίαν ἐν αὐτοῖς, Ἴων δ' οὐ πλείω τριῶν, Ἄλκμέων δὲ δύο μόνα, Παρμενίδης δὲ καὶ Μέλισσος ἓν, Γοργίας δὲ παντελῶς οὐδέν] (DK 24 A 3).¹²¹ Skupni imenovalac vseh teh mislecev – razen Gorgija – je, da za počela vsega bivajočega postavljajo *snovne* prvine, med seboj pa se razlikujejo glede na to, ali je prvina ena sama ali jih je več.

Takšna interpretacija postane zares problematična šele, ko jo Aristotel postavi v luč vprašanja o za-mejenosti in brez-mejnosti počel. Aristotel na splošno meni, da so *vsa* snovna počela po svoji naravi nujno nekaj za-mejenega, kar je razvidno iz naslednjega odlomka v *Fiziki*: »Nujno je namreč, da je *prvin mnogo* in da se nasprotja morajo vedno izenačevati *in da nobeno izmed njih ni brez-mejno* [ἀνάγκη γὰρ πλείω εἶναι, καὶ ἰσάζειν ἀεὶ τἀναντία, καὶ μὴ εἶναι ἐν αὐτῶν ἄπειρον]« (*Phys.* 204b 13–14).¹²² V nasprotju s tem pa Aristotel v tretji knjigi *Fizike*, ko obravnava vprašanje brez-mejnega, arhaičnim mislecem pripisuje diametralno nasprotno mnenje, in sicer da so počelo razumeli kot nekaj brez-mejnega: »Vsi, ki slovijo, da so se takšne filozofije dotaknili na besede vreden

120 *Phys.* 184b 15sl.

121 Prev. J. Ciglencečki.

122 Prev. V. Kalan (prirejen prevod).

način, so postavili nauk o brez-mejnem, in vsi so brez-mejno postavili kot nekakšno počelo bivajočih stvari [πάντες γὰρ οἱ δοκοῦντες ἀξιολόγως ἤφθαι τῆς τοιαύτης φιλοσοφίας πεποίηται λόγον περὶ τοῦ ἀπείρου, καὶ πάντες ὡς ἀρχὴν τινα τιθέασι τῶν ὄντων] (*Phys.* 203a 1–4).¹²³ Navedeni odlomek je presenetljiv zato, ker Aristotel v uvodnih poglavjih *Metafizike* in *Fizike* arhaična počela interpretira v smislu snovnega vzroka, to pa v skladu z njegovo lastno argumentacijo nujno implicira njihovo za-mejenost. V nasprotju s tem v tretji knjigi *Fizike* – v enem samem, a izjemno pomembnem odlomku – večkrat zapored ponovi, da so arhaični misleci za počelo postavili brez-mejno, τὸ ἀπειρον.

Takšno počelo je, kakor pravi Aristotel, samo brez počela, kajti »vse stvari so namreč ali počelo ali iz počela, ne obstaja pa počelo brez-mejnega: tako počelo bi bilo namreč njegova meja« [ἅπαντα γὰρ ἢ ἀρχὴ ἢ ἐξ ἀρχῆς, τοῦ δὲ ἀπείρου οὐκ ἔστιν ἀρχή· εἴη γὰρ ἂν αὐτοῦ πέρας] (*Phys.* 203b 6–7).¹²⁴ Iz tega neposredno izhaja, da »ne obstaja začetek brez-mejnega, temveč je videti, da je ono samo počelo drugih stvari in vse zaobsega in vse stvari krmari« [οὐ ταύτης ἀρχή, ἀλλ’ αὕτη τῶν ἄλλων εἶναι δοκεῖ καὶ περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν] (*Phys.* 203b 10–12).¹²⁵ To brez-mejno počelo je nadalje nekaj »božanskega«, τὸ θεῖον, saj je »nesmrtno in neuničljivo«, *athánton kai anólethron* (*Phys.* 203b 13).¹²⁶ Zanimivo je, da Aristotel pri tem izrecno poudari, da takšnega nauka ne zastopa le Anaksimander, kot bi morda lahko pričakovali, ampak »tudi večina izmed naravoslovcev« [καὶ οἱ πλείστοι τῶν φυσιολόγων] (*Phys.* 203b 13–15).

Celotna dikcija tega odlomka ima, kot so pravilno opazili nekateri raziskovalci, izrazito »arhaičen zven«,¹²⁷ kar

123 Isti.

124 Isti.

125 Isti.

126 H. Cherniss, *op. cit.*, str. 19.

127 F. M. Cornford, *op. cit.*, str. 172.

samo po sebi govori v prid temu, da Aristotel na tem mestu zvesteje sledi argumentaciji svojih predhodnikov, kot je to sicer v njegovi navadi. Arhaični prizvok pride še posebno do izraza pri glagolih »zaobsegati« in »krmariti«, *periéchein kai kybernân*, ki se v arhaičnih fragmentih pogosto pojavljata v povezavi z umnim božanstvom, ki s svojimi mislimi »zaobsega« in »krmari« ves kozmos.

Teološkega prizvoka v obeh glagolih se je gotovo dobro zavedal tudi Aristotel, o čemer priča tudi odlomek iz *Metafizike*, kjer ima glagol *periéchein* prav tako osrednjo mesto: »Toda od začetnih mislecev in od najstarejših modrih so poznejšim rodovom izročene zapuščine v bajeslovni podobi, da so ti nebesni pojavi bogovi in da božansko zaobsega celotno naravo« [παραδέδοται δὲ παρὰ τῶν ἀρχαίων καὶ παμπалаίων ἐν μύθου σχήματι καταλειμμένα τοῖς ὕστερον ὅτι θεοὶ τέ εἰσιν οὗτοι καὶ περιέχει τὸ θεῖον τὴν ὅλην φύσιν] (*Metaph.* 1074b 1–3).¹²⁸ Glagol *periéchein* najdemo tudi v odlomku, kjer Aristotel brez-mejnemu pripisuje nekakšno »vzvišenost«, ki je sicer značilna lastnost bogov: »Ni namreč že kar povezovati lanene niti, če brez-mejnost povezujemo z vesoljem in celoto, dasi prav od te povezave jemljejo vzvišenost, ki jo prisojajo brez-mejnemu, da zaobsega vse stvari in ima vesolje v samem sebi« [οὐ γὰρ λίνον λίνῳ συνάπτειν ἐστὶν τῷ ἅπαντι καὶ ὅλῳ τὸ ἀπείρου, ἐπεὶ ἐντεῦθεν γε λαμβάνουσι τὴν σεμνότητα κατὰ τοῦ ἀπείρου, τὸ πάντα περιέχειν καὶ τὸ πᾶν ἐν ἑαυτῷ ἔχειν, διὰ τὸ ἔχειν τινὰ ὁμοιότητα τῷ ὅλῳ] (*Phys.* 207a 17–21).¹²⁹

Iz teh vzporednih primerov je bolj ali manj očitno, da Aristotel tudi v odlomku *Phys.* 203b 10–12, kjer obravnava arhaično pojmovanje brez-mejnega počela, z glagoloma *periéchein* in *kybernân* sugerira, da so arhaični misleci počelo razumeli kot nekakšno božanstvo, ki zaobsega vse stvari, obenem pa ima tudi zmožnost umevanja, saj si brez

128 Prev. V. Kalan (prirejen prevod).

129 Isti (prirejen prevod).

nje ni mogoče zamisliti dejavnosti krmarjenja. Vse to po temtakem le še pogloblja prepad, ki se kaže med Aristotelovo interpretacijo počela kot nečesa, kar je po svoji naravi snovno in kot tako nujno za-mejeno, o čemer govori v uvodnih poglavjih *Metafizike* in *Fizike*, ter njegovo razlago v tretji knjigi *Fizike*, kjer počelo, nasprotno, razume kot nekaj brez-mejnega in v njem vidi umno božanstvo, ki ima zmožnost krmarjenja. Zdi se, da bi bila diskrepanca med obema Aristotelovima interpretacijama težko bolj očitna.

Brez-mejnega počela, ki ga Aristotel v tretji knjigi *Fizike* pripisuje *vsem* naravoslovcem, ni mogoče zvesti na snovni vzrok, kot so to pozneje v njegovem imenu skušali storiti njegovi nasledniki. Ti so se namreč trudili, da bi brez-mejnost počela interpretirali v smislu kvalitativne *nedoločenosti* in ga zreducirali na snov; v skladu s tem naj bi bilo brez-mejno Počelo prav tako snovno kot vsa druga počela, le da je za razliko od drugih prvin, se pravi ognja, zemlje, zraka in vode, njegova (snovna) narava še nedoločena. Toda vsi poskusi, da bi brez-mejno počelo na ta način »materializirali«, so v očitnem protislovju z Aristotelovim odlomkom *Phys.* 203b 10sl., kjer celoten kontekst govori v prid razumevanju brezmejnega Počela kot božanstva, ki ima zmožnost umevanja.

Brez-mejno Počelo mora biti nujno drugačno od drugih prvin, saj bi jih v nasprotnem primeru vse izničilo, kakor v *Fiziki* pravilno ugotavlja Aristotel sam: »Prvine so namreč v stanju medsebojnega nasprotovanja, tako da je na primer zrak hladen, voda vlažna, ogenj pa topel; če bi bila ena izmed njih brez-mejna, bi bile druge do *zdaj že uničene*« [ἔχουσι γὰρ πρὸς ἄλληλα ἐναντίωσιν, οἷον ὁ μὲν ἀήρ ψυχρός, τὸ δ' ὕδωρ ὑγρόν, τὸ δὲ πῦρ θερμόν· ὣν εἰ ἧν ἐν ἄπειρον, ἔφθαρτο ἂν ἤδη τᾶλλα.] (*Phys.* 204b 22–29).¹³⁰

V navedenih odlomkih, ki govorijo o brez-mejnem Počelu, še posebno bode v oči dejstvo, da Aristotel v njih vedno

130 Isti (prirejen prevod).

znova poudarja, da takšnega nauka niso zastopali samo nekateri, ampak *vs*i naravoslovci, *hoi perì phýseos pántes*. O brez-mejnem kot počelu naj bi prvi – skladno z izročilom – sicer res govoril že Anaksimander, vendar pa je nekaj povsem drugega takšen nauk pripisovati *vsem* naravoslovcem, kar Aristotel v razmeroma kratkem odlomku večkrat eksplicitno poudari. Res je, da tudi Anaksagora in Demokrit govorita o brez-mejnosti, vendar pa snovna počela pri njiju sama po sebi niso brez-mejna, ampak so takšna le v kvantitativnem, tj. numeričnem smislu. Numerična brez-mejnost pa z odlomkom, v katerem Aristotel brez-mejno Počelo razume v smislu božanstva, ki »vse stvari zaobsega in vse krmari«, nima dosti skupnega.

Ironija usode je, da je Aristotelova interpretacija počela v tretji knjigi *Fizike* tako izrazito »metafizična«, saj v brez-mejnem Počelu vidi nekakšno božanstvo, ki ima umne zmožnosti, medtem ko je njegova interpretacija v *Metafiziki*, nasprotno, veliko bolj »fizična«, kolikor počela tam razume v smislu snovnih prvin. Pri tem se samo po sebi zastavlja vprašanje: katera izmed obeh interpretacij, ki ju srečamo pri Aristotelu, zvesteje odseva arhaično pojmovanje počela in katera je bliže njihovemu ontološkemu horizontu?

Aristotelovi doksografski nasledniki, ki se jim lahko zahvalimo, da so nam v svojih spisih ohranili največ fragmentov in pričevanj o arhaičnih mislecih, so se, razumljivo, postavili na stran interpretacije, ki jo najdemo na začetku *Metafizike*, ter v skladu z njo počela razumeli v smislu snovnega vzroka. Toda ne glede na to pot, ki so jo soglasno ubrali Aristotelovi nasledniki, se ob pozornejši primerjavi obeh interpretacij zdi, da je alternativna razlaga počela, kakršno Aristotel podaja v tretji knjigi *Fizike*, sama po sebi veliko bliže miselnemu horizontu arhaičnih mislecev, saj – za razliko od uvodnih poglavij *Metafizike* – ni vpeta v Prokrustovo posteljo njegove teorije štirih vzrokov. Aristotel je imel sicer res navado, da je nauke svojih predhodnikov

prilagajal specifičnemu kontekstu, ki ga določa njegova lastna argumentacija, kljub temu pa si je moral prizadevati, da bi bilo to prilagajanje čim bolj verodostojno, saj so arhaične nauke ne nazadnje poznali tudi njegovi poslušalci.

To dejstvo je treba imeti pred očmi tudi, ko gre za Aristotelovo razlago arhaičnega pojmovanje počela kot brezmejnega. Na videz drzna trditev, da so vsi arhaični misleci – ne le nekateri izmed njih, ampak vsi! – brezmejno postavljali za počelo, je morala biti za Aristotelove poslušalce prav tako šokantna, kot je danes za nas – razen če ta predstava zanje, ki so bili bolj seznanjeni z izvirnimi arhaičnimi nauki, ni bila nekaj tako zelo samoumevnega, da preprosto ni potrebovala dodatne razlage.

Prav zato se zdi, da se je v Aristotelovo *Fiziko* skozi zadnja vrata prikradlo povsem drugačno pojmovanje počela, ki je bilo arhaičnemu horizontu veliko bliže kot Aristotelova »materialistična« razlaga, kakršno – z veliko več argumentacije in prepričevanja – ponuja prva knjiga *Metafizike*. Ker ima pojmovanje počela kot brezmejnega za celotno interpretacijo arhaične grške misli neslutene implikacije, velja Aristotelove besede v *Fiziki* vzeti resneje, kot je bila to navada v celotni doksografski tradiciji od antike do danes.

»Aristotelova *Metafizika* nima v sebi ničesar metafizičnega; to je fenomenologija prisotnosti stvari«¹³¹ – s temi besedami je Martin Heidegger pravilno povzel osnovno intonacijo Aristotelove *Metafizike*. Prav ta »nemetafizična« narava je odločilno prispevala k temu, da se je v poznejši recepciji arhaične misli težišče z brezmejnega Počela, ki »vse stvari zaobsega in vse krmari«, povsem prevesilo na stran snovnega počela. Toda vprašanje počela je v resnici zgolj ena plat zgodbe. Pri Aristotelovi interpretaciji so prav tako problematične tudi implicitne ontološke predpostavke, ki zadevajo

131 J. Beaufret, *Dialogue avec Heidegger* III, Pariz 1974, str. 97.

njegovo pojmovanje manifestnega čutno-zaznavnega sveta, saj jih je ves čas projiciral tudi v arhaično misel.¹³²

Osrednjo vlogo ima pri tem razumevanje *phýsis*, v kontekstu katerega Aristotel navadno obravnava arhaične mislece. O središčnem mestu, ki jo ima *phýsis* v njegovi interpretaciji, zgovorno pričajo že izrazi, s katerimi navadno označuje arhaične mislece: *hoi peri phýseos*, »tisti, ki se ukvarjajo z naravo«, ali sinonimno *hoi physikoi* oziroma *physiológoi*, »naravoslovci«; analogno s tem se pojavlja tudi izraz *physiología*, »naravoslovje«, medtem ko samo dejavnost te znanosti izraža glagol *physiologeîn*.¹³³ Podobno tudi poznejši doksografi, ki sledijo Aristotelu, arhaične mislece imenujejo *philósophoi physikoi* oziroma latinsko *philosophi naturales*, »naravoslovni filozofi«, pri čemer njihovo področje opredelijo kot *philosophía physiké*, »filozofija narave«. V tem duhu njihove spise naslavljajo z generičnim naslovom *peri phýseos*, »O naravi«, ki historično gledano sicer ni zelo verjeten,¹³⁴ vendar pa sam po sebi zgovorno priča o tem, da so tudi poznejši pisci, tako kot pred njimi že Aristotel, arhaične mislece razumeli iz horizonta *phýsis*.

Za rekonstrukcijo arhaične misli je zato osrednjega pomena vprašanje, kako so Aristotel in njegovi nasledniki razumeli *phýsis*? Predmet naravoslovja Aristotel v *Metafiziki* opredeli kot »opazovanje čutno-zaznavnih bitnosti« [ή περί τὰς αἰσθητὰς οὐσίας θεωρία] (*Metaph.* 1037a 14–16), s čimer močno omeji maneverski prostor, ki naj bi ga imeli naravoslovci na razpolago, saj je s tem vsakršna »nadčutna« razsežnost *a priori* izključena.

Temeljna značilnost *phýsis* je po Aristotelu gibanje, gr. *kínesis*; v skladu z njegovo definicijo je namreč *phýsis*

132 J. Ciglencečki, »*Interpretatio Aristotelica*: Les présupposés ontologiques dans la lecture aristotélicienne des penseurs grecs archaïques«, v: *Artes ad humanitatem*, Barcelona 2010, 41–49.

133 B. Šijaković, *op. cit.*, str. 28.

134 Prim. E. Schmalzriedt, *Peri Phýseos: Zur Frühgeschichte der Buchtitel*, München 1970.

določena kot »bitnost tistih stvari, ki imajo počelo gibanja v samem sebi« [ἡ οὐσία ἢ τῶν ἐχόντων ἀρχὴν κινήσεως ἐν αὐτοῖς ἢ αὐτά·] (*Metaph.* 1015a 14–15).¹³⁵ Aristotel gibanja ne razume zgolj v smislu prostorskega premikanja, ampak veliko širše, saj je zanj »vsako gibanje neka sprememba« [πᾶσα κίνησις μεταβολὴ τις] (*Phys.* 225a 34). Vprašanje gibanja je zato izrazito ontološko vprašanje, saj je z utemeljitvijo spreminjanja, še posebno nastajanja in minevanja, tesno povezano tudi pojmovanje (ne)bivajočnosti čutno-zaznavnega sveta, ki mu je to spreminjanje inherentno.

»A nam naj bo za podlago,« pravi Aristotel, »da so stvari, ki bivajo po naravi, ali vse ali marsikatere v gibanju: to je jasno iz indukcije« [ἡμῖν δ' ὑποκείσθω τὰ φύσει ἢ πάντα ἢ ἔνια κινούμενα εἶναι· δῆλον δ' ἐκ τῆς ἐπαγωγῆς] (*Phys.* 185a 12–14).¹³⁶ Predpostavka gibanja, ki ima središčno vlogo v Aristotelovem pojmovanju *phýsis*, v skladu z navedenim odlomkom izhaja iz tega, kar sam imenuje z izrazom »indukcija«, gr. *epagogé*. Ta izraz pri Aristotelu označuje »neposreden uvid v bistvo stvari, neko izkušnjo stvari, ki ni empirija kar tako, temveč neko določeno dognanje, ki izvira iz neposrednega izkustva stvari«. ¹³⁷ Aristotel tako glede samega gibanja predpostavlja, da je bil njegov iz empirije induktivno izpeljani uvid za arhaične mislece enako resničen, kot se je zdel njemu samemu. Vendar pa ta predpostavka še zdaleč ni bila tako samoumevna, kot se zdi Aristotelu, saj je bilo za njegove predhodnike samoumevno kvečjemu mirovanje, medtem ko je, nasprotno, razlago in utemeljitev zahtevalo gibanje oziroma spreminjanje.¹³⁸

V zgodovini grške filozofije naj bi fenomen gibanja in spreminjanja kot prvi, kot je bil prepričan sam, teoretsko

135 Isti.

136 Prev. V. Kalan (prirejen prevod).

137 V. Kalan, *Aristotel, Fizika (knjige 1, 2, 3, 4)*, Ljubljana 2004, str. 90, op. 9.

138 H. Cherniss, *op. cit.*, str. 354.

pojasnil šele Aristotel. Osrednjo vlogo je pri tem odigrala njegova teorija substance, ob pomoči katere mu je uspelo, kot je bil prepričan sam, zagotoviti ontološko utemeljitev vsega gibanja in spreminjanja v svetu. Temeljna značilnost substance je namreč ta, da lahko na sebe sprejema nasprotnost lastnosti, ne da bi pri tem prenehala biti to, kar sama po sebi je. Aristotel tako v *Metafiziki* pravi: »Bivajoče se izreka na mnogotere načine, vendar pa z ozirom na eno in določeno eno naravo« [τὸ δὲ ὄν λέγεται μὲν πολλαχῶς ἀλλὰ πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν] (*Metaph.* 1003a 33–34).¹³⁹ Narava, »z ozirom na katero«, *pròs hén*, se izreka mnogoterost bivajočega, je seveda substanca oziroma bitnost, gr. *ousía*: »Vse stvari se namreč izrekajo glede na podlago, ki je bitnost« [πάντα γὰρ καθ' ὑποκειμένου λέγεται τῆς οὐσίας] (*Phys.* 185a 31–32).¹⁴⁰

Navedeni odlomek, ki substanco razume kot podlago, gr. *hypokeímenon*, je za nas še posebno relevanten zato, ker Aristotel v *Fiziki* z njim začenja obravnavo svojih predhodnikov. Iz tega namreč neposredno izhaja, da je Aristotelova uvodna razprava o počelih, s katero se začenja njegova *Fizika*, neločljivo vpeta v kontekst njegove teorije substance, prek katere v arhaično misel vzvratno projicira ontološko utemeljitev gibanja/spreminjanja, ki je bila njegovim predhodnikom, kot bomo videli pozneje, v resnici tuja. Ti so se, nasprotno, ob odsotnosti ontološke utemeljitve gibanja nagibali k njegovi negaciji, kar pride v najradikalnejši obliki do izraza pri eleatih, v nekoliko manj eksplicitni obliki pa tudi pri drugih večjih mislecih arhaične dobe.

Tega dejstva se je zavedal tudi Aristotel, ki glede gibanja na splošno ugotavlja, da pri arhaičnih mislecih »ni videti, da vedo, kaj govorijo; očitno je namreč, da teh počel (tj. gibalnega) skoraj nič ne rabijo ali pa samo po malem« [οὔτε ἐκεῖνοι ἀπὸ ἐπιστήμης οὔτε οὔτοι εἰόκασιν εἰδέναι

139 Prev. V. Kalan.

140 Isti.

ὁ τι λέγουσιν· σχεδὸν γὰρ οὐθὲν χρώμενοι φαίνονται τούτοις ἀλλ' ἢ κατὰ μικρόν] (*Metaph.* 985a 16–18).¹⁴¹ Če pa jih že rabijo, potem »temno in nikakor jasno, marveč tako, kakor počnejo v bitkah tisti, ki so neizurjeni: saj tudi oni, sukajoč se okrog, pogosto zadajo lepe udarce, ampak ne na podlagi znanja« [ἀμυδρῶς μέντοι καὶ οὐθὲν σαφῶς ἀλλ' οἷον ἐν ταῖς μάχαις οἱ ἀγύμναστοι ποιοῦσιν· καὶ γὰρ ἐκεῖνοι περιφερόμενοι τύπτουσι πολλάκις καλὰς πληγὰς, ἀλλ' οὔτε ἐκεῖνοι ἀπὸ ἐπιστήμης] (*Metaph.* 985a 13–16).¹⁴²

Težave v zvezi z gibanjem, s katerimi so se srečevali arhaični misleci, Aristotel jedrnato povzema v odlomku, ki sicer govori o Heraklitovih naslednikih, vendar pa ima njegov komentar širše implikacije in ga je med vrsticami mogoče razumeti kot splošno kritiko arhaičnega pojmovanja gibanja: »Ker pa vidijo, da se svet narave nahaja v gibanju, in da z ozirom na to, kar se spreminja, nimamo ničesar resničnega, *menijo, da o tem, kar se ravno v vsakem oziru popolnoma preobrača, ni mogoče privzeti, da biva v resnici*« [ἔτι δὲ πᾶσαν ὁρῶντες ταύτην κινουμένην τὴν φύσιν, κατὰ δὲ τοῦ μεταβάλλοντος οὐθὲν ἀληθεύομενον, περί γε τὸ πάντη πάντως μεταβάλλον οὐκ ἐνδέχεται ἀληθεύειν] (*Metaph.* 1010a 7–9).¹⁴³

Zanikanje gibanja je pozneje značilno tudi za Platonov nauk o oblikah. Tudi nanj zato leti Aristotelov očitek, češ da glede večnih oblik ne privzema, da »od njih izhaja počelo gibanja«, ampak so te v resnici *vzroki negibljivosti*« [οὐθ' ὡς ἐντεῦθεν τὴν ἀρχὴν τῆς κινήσεως γιγνομένην ὑπολαμβάνουσιν – ἀκινήσιας γὰρ αἴτια] (*Metaph.* 988b 2–3).¹⁴⁴ Položaj se zares spremeni šele z Aristotelom, ki je s svojo teorijo substance »rešil« to, kar v *Metafiziki* imenuje *he peri tà phainόμενα alétheia*, »resnica pojavov« (*Metaph.*

141 Isti.

142 Isti.

143 Isti.

144 Isti.

1009b 1). Pri vsem tem je seveda problematično to, da je enako zahtevo postavljaj tudi pred svoje predhodnike, kar je posredno razvidno v odlomku iz spisa *O nebu*, kjer skoraj razočarano pravi: »Iz tistega, kar so povedali, ni jasno, *kako bi bilo mogoče njihov nauk uskladiti s pojavi*« [οὐδὲ δῆλον πῶς ἐκ τῶν εἰρημένων ὁμολογούμενα τοῖς φαινομένοις συμβήσεται λέγειν αὐτοῖς] (*De cael.* 309a 25–27).¹⁴⁵

Od trenutka torej, ko Aristotel arhaične mislece postavi v horizont svojega razumevanja *phýsis*, katerega temeljna značilnost je prav gibanje, se v njegovo interpretacijo arhaičnih naukov vtihotapi tudi teorija substance, ki to gibanje v ontološkem smislu šele omogoča. Aristotelovo projiciranje teorije substance v arhaično misel pride tako do izraza v odlomku iz *Metafizike*, v katerem snovno počelo eksplicitno poistoveti s substancno oziroma z bitnostjo: »Iz česar vse bivajoče (stvari) so in iz česar (kot iz) prvega nastajajo in v kar na koncu tudi propadajo, pri čemer se *bitnost* sama ohranja, čeprav se spreminja v stanjih, pravijo, da je to prvina in da je to počelo bivajočih (stvari), ter zaradi tega menijo, da nič ne nastaja niti ne propada, saj se takšna narava večno ohranja« [ἐξ οὗ γὰρ ἔστιν ἅπαντα τὰ ὄντα καὶ ἐξ οὗ γίγνεται πρῶτου καὶ εἰς ὃ φθείρεται τελευταῖον, τῆς μὲν οὐσίας ὑπομενούσης τοῖς δὲ πάθεσι μεταβαλλούσης, τοῦτο στοιχεῖον καὶ ταύτην ἀρχὴν φασιν εἶναι τῶν ὄντων, καὶ διὰ τοῦτο οὔτε γίνεσθαι οὐθὲν οἶονται οὔτε ἀπόλλυσθαι, ὡς τῆς τοιαύτης φύσεως ἀεὶ σωζομένης] (*Metaph.* 983b 8–13; 17–19).¹⁴⁶

Iz tega ključnega odlomka je lepo razvidno, da Aristotel snovno počelo, se pravi poglobitni kriterij svoje interpretacije arhaičnih mislecev, eksplicitno razume kot *substanco*, ki sicer spreminja svoja stanja, vendar v osnovi ostaja ista. V skladu z njegovo zgodovinsko shemo naj bi tako počelo razumeli vsi njegovi predhodniki od Talesa naprej.¹⁴⁷ Vse

145 Prev. P. Češarek.

146 Prev. J. Ciglencečki.

147 J. B. McDiarmid, *op. cit.*, str. 91.

to prinaša s seboj daljnosežne posledice: s teorijo substance Aristotel v arhaično misel namreč ne vnaša samo gibanja/spreminjanja, ki je bilo za mnoge mislece pred njim nesprejemljivo, ampak jim skupaj s tem pripisuje tudi pojmovanje čutno-zaznavnega sveta kot nečesa resnično bivajočega, kar pred ontološko utemeljitvijo gibanja/spreminjanja še zdaleč ni bilo nekaj samoumevnega.

Aristotelova teorija substance velja za eno od največjih prelomnic v zgodovini filozofije; z njo naj bi Aristotel, kot je bil prepričan sam, premostil prepad, ki je še pri Platonu ločeval nespremenljive ideje od posamezno bivajočih stvari kot njihovih spremenljivih posnetkov, s čimer je utemeljil resnično bivajočnost čutno-zaznavnega sveta z vsem spreminjanjem, nastajanjem in minevanjem, ki mu je lastno, vred. Za razliko od Platona, pri katerem je bivajočnost sveta vseskozi nekaj relativnega, saj je utemeljena posredno prek deleženja na večnih in nespremenljivih idejah, je tako za Aristotela manifestni svet nekaj, kar je resnično bivajoče samo po sebi. Ker gibanje, s tem pa tudi vse spreminjanje, nastajanje in minevanje, v arhaični misli ni bilo utemeljeno na ontološko zadovoljiv način, je bilo tudi pojmovanje bivajočnosti sveta diametralno nasprotno kot pozneje pri Aristotelu in njegovih naslednikih.

Kar zadeva arhaično misel na splošno, je nevarnost Aristotelove interpretacije potemtakem dvojna: na eni strani nasilna »materialiazicija«, ki brez-mejno počelo zreducira na snovni vzrok, ter na drugi projiciranje resnične bivajočnosti manifestnega sveta, ki brez ontološke utemeljitve pred njim ni bila mogoča. Obe potencialni nevarnosti sta med seboj tesno prepleteni, saj »materializacija« brez-mejnega počela resnično bivajočnost iz »metafizične« ravni avtomatično prestavlja na raven manifestnega sveta. S tem se je naenkrat zabrisala dualistična struktura arhaične ontologije: resničnost brez-mejnega Počela, ki je po definiciji ločeno od snovnih prvin, kolikor so slednje vedno za-mejene druga

z drugo, je z materializacijo počel(a) povsem izgubila na svojem pomenu, težišče pa se je v celoti premaknilo na manifestni svet. Aristotel je tako pojavnemu svetu mnogoterosti, iz katerega vznikaja *polymathie*, prek anahronistične projekcije odredil veliko večjo veljavo, kot jo je v arhaični grški misli v resnici imela.

Ta odločilni obrat ontološke paradigme, ki se zrcali tudi v Aristotelovi interpretaciji arhaične misli, je v strokovni literaturi pogosto nereflektiran. Sodobne študije se sicer rade posvečajo podrobni analizi posameznih anahronizmov, ki naj bi jih Aristotel zagrešil pri obravnavi svojih predhodnikov, vendar pri tem navadno spregledajo temeljno drugačnost ontološke paradigme, ki arhaičnih mislecev ne ločuje le od Aristotela, ampak tudi od sodobne znanosti same, s pozicije katere te študije nastopajo.

Da Aristotelove interpretacije ne izkrivljajo le posameznih stališč arhaičnih mislecev, ampak na glavo postavljajo tudi njihove skupne ontološke predpostavke, se najlepše vidi prav na primeru uvodnih poglavjih *Metafizike*, kjer teorija substance ni projicirana le v posamezne nauke, ampak v arhaično misel *kot celoto*. Zato ni dovolj kritizirati Aristotela na ravni posameznih odlomkov, obenem pa ostajati znotraj istega ontološkega horizonta, ki je skupen tako Aristotelu kot sodobni znanosti. Slednjo je namreč v veliki meri zaznamoval prav on sam, s tem ko je prvi artikuliral temeljna načela, po katerih znanost v mnogih pogledih deluje še danes. Znanost je od Aristotela do danes seveda v mnogočem napredovala, vendar pa je osnovno ontološko ozadje, začnši s predpostavko resnične bivajočnosti čutno-zaznavnega sveta, v svojem jedru ostalo nespremenjeno.

Sodobne kritike Aristotelove interpretacije tako rade dvomijo tako rekoč v vsako njegovo besedo, vendar pa pri tem nikoli pod vprašaj ne postavijo same *predpostavke*

resnične bivajočnosti sveta, ki jo je s svojo teorijo substance v filozofskem smislu omogočil prav on. Takšne kritike zato tudi same *nolens volens* ostajajo znotraj skupnega ontološkega horizonta, ki jih po eni strani veže z Aristotelovim, po drugi strani pa oddaljuje od arhaičnega. Iz tega neposredno izhaja, da je pristop, ki ga ima sodobna – ne samo filološka, ampak pogosto tudi filozofska – znanost do arhaične misli, zato prav tako anahronističen, kot je bil Aristotelov.

V tem pogledu ni izjema niti temeljna študija s tega področja z naslovom *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy* (Baltimore 1935), v kateri Harold Cherniss sistematično, od primera do primera, dokazuje, kako in v čem Aristotelova pričevanja izkrivljajo nauke arhaičnih mislecev. Četudi Cherniss z vso filološko akribijo analizira različne problemske sklope, kot so počelo, gibanje, prostor, vzročnost itn., na ozadju katerih Aristotel obravnava arhaične mislece, njegova kritika, gledano širše, ostaja znotraj istega ontološkega horizonta. Ironija usode je, da se najbolj zagrižen sodobni kritik peripatetične interpretacije arhaične misli tako tudi sam ves čas giblje na isti ontološki ravni kot Aristotel. Cherniss je šel v svoji radikalni kritiki Aristotela gotovo zelo daleč in mnogi sodobniki so mu očitali, da je šel predaleč – a vendar tudi on ni šel *dovolj* daleč. Mogoče je iti še precej dlje.

Natanko to je davno pred Chernissom storil eden od najpomembnejših renesančnih mislecev, hrvaški filozof Franje Petrić (1529–1597). Njegova življenska pot je bila, kot se za renesančnega človeka spodobi, izjemno razgibana. Ker je bila tesno povezana z vsebino njegovega dela, ki nas bo zanimalo v nadaljevanju, naj na kratko obnovimo glavne postaje njegovega življenja.¹⁴⁸ Petrić se je rodil leta 1529 na Cresu v bogati in vplivni družini, katere člani so zasedali

148 Osnovne postaje Petrićevega življenja povzemam po: M. Girardi-Karšulin, »Uvod«, v: F. Petrić, *Discussionum peripateticarum – Peripatetičke rasprave*, zv. III, Zagreb 2009, XI–XLC, str. XI–XIV.

visoke posvetne in cerkvene položaje. Iz njegovih avtobiografskih zapiskov je razvidno, da je pri devetih letih s svojim stricem odšel na morje, kjer je sodeloval v bitkah proti Turkom. Njegovo šolanje se je začelo v Benetkah (1542–1544) in se nato nadaljevalo v Padovi, kjer je med letoma 1547 in 1554 študiral medicino in filozofijo. V času študija v Padovi se je izpopolnjeval v znanju grškega jezika in bil po učnem načrtu primoran obiskovati predavanja iz Aristotelove filozofije, ki so v njem že od vsega začetka vzbujala odpor in nezadovoljstvo. Na njegovo filozofsko formacijo je v tistem času močno vplivalo delo Marsilia Ficina *Theologia platonica*. Navdušilo ga je nad platonistično filozofijo, kateri je ostal zvest do smrti.

Po končanem šolanju v Padovi je nekaj časa potoval po Italiji, nato pa več let živel na Cipru (1561–1568), kjer je odkupil večje število grških kodeksov in naročil njihov prepis. Leta 1577 je prevzel katedro za platonsko filozofijo na univerzi v Ferrari in tam ostal vse do leta 1592. V tistem obdobju je Petrić objavil svoja najpomembnejša dela in vodil burne polemike z znanimi intelektualci svojega časa, med drugim s Torquatom Tassom, z Giuseppejem Mazzonijem in s Theodorom Angeluccijem. V drugi polovici leta 1592 je odpotoval v Rim, kjer je na Sapienzi prevzel katedro za platonsko filozofijo, ki sta jo papež Gregor XIV. in kardinal Aldobrandi ustanovila za njega. Petrić je umrl leta 1597. Pokopan je v cerkvi sv. Onofrija v rimskem Trasteveru, v grobnici svojega velikega oponenta Torquata Tassa.¹⁴⁹

Petrić je bil po filozofskem *credu* novoplatonik, vendar pa je v svojem času zaslovel predvsem zaradi deklarativnega antiaristotelizma, ki je bistvenega pomena za razumevanje njegove misli. Slednja se namreč konstituira prav v kritični zavrnitvi aristotelizma, saj se po Petrićevem mnenju šele

149 Prim. I. Golub, »Kod groba Franje Petrića: Traganja«, v: *Filozofska istraživanja* 30/III (2010), str. 519–524.

prek te zavrnitve pokaže, kaj resnična filozofija sploh je.¹⁵⁰ V tem kontekstu radikalne zavrnitve aristotelizma je treba razumeti tudi njegovo kritiko Aristotelove interpretacije arhaične misli. V tem pogledu so za nas relevantne predvsem Petrićeve *Peripatetične razprave* [*Discussionum peripateticarum*], katerih prvi zvezek je izšel leta 1571, vsi štirje zvezki pa šele deset let pozneje, se pravi v času, ko je deloval na univerzi v Ferrari. Petrić se v prvem zvezku omenjenega dela posveti Aristotelovemu življenju, njegovemu opusu in naslednikom, pri čemer se vseskozi opira na izvirna besedila; v drugem zvezku obravnava vprašanje, koliko je Aristotelova misel v sozvočju s pogledi njegovih predhodnikov; v tretjem se osredotoča na razlike, ki se kažejo med Aristotelovo mislijo in njegovimi predhodniki; v četrtem zvezku pa se nazadnje loti še kritike Aristotelove filozofije narave.¹⁵¹ Za nas je zanimiv predvsem tretji zvezek *Peripatetičnih razprav*, ki je nekakšen (novo)platonistični pendant sodobnim filološkim kritikam Aristotela, med katerimi izstopa omenjena Chernissova študija.¹⁵²

Petrić seveda ni bil prvi, ki je pod drobnogled vzel Aristotelovo interpretacijo arhaičnih mislecev, vendar pa je to storil na način, ki se je bistveno razlikoval od predhodnih. Kot goreč antiaristotelik namreč »Aristotelove filozofije ni želel razlagati tako, kot da bi ta bila v harmoniji z njegovimi predhodniki – kar so vse do Petrića poskušali storiti novoplatoniki –, ampak je želel pokazati nasprotno; Petrić tako Aristotela oriše kot plagiatorja, zmedo in neskladja – kot tudi Aristotelovo izvirnost – pa razlaga kot njegovo

150 M. Girardi-Karšulin, *Filozofska misao Frane Petrića*, Zagreb 1988, str. 59.

151 M. Girardi-Karšulin, »Petrić's Interpretation of Aristotle's Metaphysics«, v: *Studia historiae philosophiae Croaticae* 2, (1993), 119–136, str. 123.

152 Tretji zvezek *Peripatetičnih razprav* je izšel v dvojezični latinsko-hrvaški izdaji: F. Petrić, *Discussionum peripateticarum – Peripatetičke rasprave*, zv. III, Zagreb 2009.

nezmožnost, da bi rešil ključna filozofska vprašanja«. ¹⁵³ Pri tem je treba poudariti, da pri Petrićevi kritiki Aristotela ne gre za samovoljno in apriorno nasprotovanje, saj je vseskozi podkrepjena z izjemno erudicijo, tako filozofsko kot filološko, ki temelji na detajlnem poznavanju celotnega korpusa Aristotelovih del.

O tem, s kakšno pikolovsko natančnostjo je Petrić bral Aristotela, morda najlepše priča polemična beležka, v kateri ga omenja njegov slavni sodobnik, Giordano Bruno: »Zdaj pa pomislite na korist, ki smo jo imeli od tistih dveh mož, od katerih je eden Francoz (=Ramus) (...), drugi pa Italijan (=Petrić), ta pedantski drek, ki je toliko listov posvinjal s svojimi *Peripatetičnimi razpravami*. Vsak lahko zlahka vidi, kako je prvi (...), medtem ko drugi (=Petrić), ki govori enostavno, (s tem) dokazuje, kakšno veliko tele in osel je. O prvem lahko rečemo, da je razumel Aristotela, a da ga je razumel slabo (...), o drugem pa ne moremo reči niti, da ga je razumel slabo ali dobro, ampak da ga je na novo bral, skrpal, raztrgal in primerjal s tisoč drugimi grškimi pisci, ki so (Aristotelu) naklonjeni ali nenaklonjeni, na koncu pa je ves veliki trud opravil ne le brez kakršnekoli koristi, ampak *etiam* na veliko škodo; tako da tisti, ki hoče videti, v kakšno norost in umišljeno ničnost lahko zapade in propade pedantno obnašanje, naj pogleda to knjigo, preden se za njo izgubi vsaka sled«. ¹⁵⁴ Besede Giordana Bruna so bile v nekem smislu preroške: za Petrićevimi *Peripatetskimi razpravami*, ki so bistvene za njegovo interpretacijo arhaičnih mislecev, so se kmalu zgubile tako rekoč vse sledi, tako da zdaj – razen tretjega in drugega dela četrtega zvezka v hrvaščino – še niso prevedene v noben sodobni jezik. Vendar to ne zmanjšuje zanimivosti njegovih poglavitnih tez.

Kar zadeva Aristotelovo interpretacijo arhaičnih mislecev, je po Petrićevem mnenju »neupravičena, netočna

153 M. Girardi-Karšulin, *op. cit.*, str. 123–124.

154 Prev. iz italjanščine v hrvaščino M. Zorić.

in predvsem zlonamerna, zaradi česar se čuti dolžnega, da postane njihov branitelj«. ¹⁵⁵ Aristotela je moralo, kakor pravi Petrić, v »takšno drznost nasproti tem možem gotovo voditi ali sovraštvo ali prepričanje v svoj prav« [*In tantum licentiae illum in tantos viros, certe vel odium vel nimia sui persuasio evexit*]. ¹⁵⁶ Petrić se pogosto pritožuje nad neskladji znotraj Aristotelove interpretacije in cinično pripominja, da bi Aristotel, »mož najbistrejšega duha in pronicljive presoje, lahko svojo kritiko naredil bolj umirjeno in popravil vse nepravilnosti, če bi še enkrat pregledal svoje knjige« [*virum ingenii acutissimi iudiciumque acris si suos libros revisset: et reprehensiones tot et tantas modestiores fecisset et inconstantiam earum emendasset*]. ¹⁵⁷ V teh Petrićevih besedah je mogoče začutiti ironijo, saj s takšno dikcijo več kot očitno posnema Aristotela samega, ki je o svojih predhodnikih podobno trdil, da bi tudi sami prišli do določenih nazorov, če bi le malo bolje premislili to, kar so v resnici hoteli povedati.

Petrić v nadaljevanju trdi, da naj bi Aristotel vse, kar je pri njem dobrega in resničnega, prevzel od arhaičnih mislecev in Platona, medtem ko je, nasprotno, vse, kar je slabega, mogoče pripisati njemu samemu; ¹⁵⁸ Aristotelovi predhodniki so namreč, kakor pravi Petrić, iste filozofske probleme rešili enako dobro ali bolje, ¹⁵⁹ zaradi česar je Aristotelova kritika brez vrednosti za razumevanje njihovih naukov. ¹⁶⁰ Petrić tako ves čas poudarja, da Aristotelova filozofija ni nadgradnja predhodne filozofije, kot jo je želel prikazati Aristotel, ampak je v resnici zavesten in nameren odklik od nje. V uvodnem nagovoru »Tarkviniji Molzi, božanski

155 M. Girardi-Karšulin, »Uvod«, v: F. Petrić, *Discussionum peripateticarum – Peripatetičke rasprave*, zv. III, Zagreb 2009, XI–XLC, str. xv.

156 *Ibid.*, str. 14–15.

157 *Ibid.*, str. 16–17.

158 *Ibid.*, str. 79.

159 *Ibid.*, str. 126.

160 M. Girardi-Karšulin, »Petrić's Interpretation of Aristotle's Metaphysics«, v: *Studia historiae philosophiae Croaticae* 2 (1993), 119–136, str. 129.

ženi«, ki ji je knjiga posvečena, Petrić tako pravi: »Vedrega obraza in duha sprejmi ta tretji zvezek mojih *Razprav*, ki jih iz hvaležnosti do tvojih zaslug zame predajam, podarjam in posvečam tebi: *pokazale ti bodo, v katerih stvarih je Aristotel, skoraj največji mož, hotel osebno odstopiti od učitelja Platona in starejših filozofov*« [*Hilari vultu atque animo tertium hunc discussionum mearum tomum quem gratitudinis tuorum in me meritorum ergo tibi do, dono ac dico, accipe. Ostendent tibi, quibus in rebus Aristoteles, vir pene summus voluerit a praeceptore Platone atque a vetustioribus philosophis praecipue discordare*].¹⁶¹

V čem se torej po Petrićevem mnenju kaže temeljna zmota Aristotelove interpretacije? Petrićeva osrednja teza je, da arhaični misleci v resnici niso *naravoslovci*, kot jih skuša ves čas prikazati Aristotel, ampak so predvsem *teologi*. Poglavitni problem Petrić tako vidi v tem, da Aristotel vsa teološka vprašanja, ki so edina zares »metafizična«, v *Metafiziki* zreducira na naravoslovne probleme. Tudi sam naslov Aristotelove *Metafizike* je zaradi tega razloga povsem neustrezen, saj po Petrićevem mnenju to, kar Aristotel definira kot »prvo filozofijo«, nikakor ne zadovoljuje kriterijev, ki jih pred njo postavlja naslov.¹⁶²

Pri tem velja mimogrede omeniti, da je bil Petrić prvi komentator Aristotelove *Metafizike*, ki je v naslovu prepoznal bibliotekarsko napako, do katere naj bi prišlo po naključju. Spisi, ki so danes znani pod skupnim naslovom »Metafizika«, naj bi se preprosto nahajali za spisi, znanimi pod imenom *physiká*, zaradi česar so tudi dobili ime *tà metá tà fisiká*, »tisti (spisi), ki so za fizikalnimi«. Tudi v tem pogledu v Aristotelovi *Metafiziki* tako ni ničesar zares »metafizičnega«.

161 F. Petrić, *Discussionum peripateticarum – Peripatetičke rasprave*, zv. III, Zagreb 2009, str. 8–9.

162 M. Girardi-Karšulin, »Petrić's Interpretation of Aristotle's *Metaphysics*«, v: *Studia historiae philosophiae Croaticae* 2 (1993), 119–136, str. 134.

Aristotelova »metafizika« po Petriću »ni znanost zato, ker se orientira proti fenomenu gibanja in ker z metodo abstrakcije, razumljene psihološko, časovno, individualno, ne presega sfere doksičnega«. ¹⁶³ Nasprotno pa resnična znanost, ki si zasluži ime *metafizika*, zadeva le tisto, kar je samo po sebi onstran gibanja. Že v tem je mogoče zaslutiti Petrićevo bližino do arhaičnih mislecev, ki so na ontološki problem gibanja, kot smo videli, gledali na enak način. »Nemetafizična« narava *Metafizike* se kaže tudi v tem, da Aristotel v njej arhaično počelo iz območja metafizičnega prestavi v območje fizičnega.

Tega se dobro zaveda tudi Petrić, ki v prvi knjigi tretjega zvezka *Peripatetičnih razprav*, ko za primer vzame eleate, zavrne vse Aristotelove poskuse, da bi »materializiral« Bivajoče in ga zvedel na počela narave: »Oni (tj. eleati) so govorili o Bivajočem, Aristotel pa jih vleče k počelom. Eno je Bivajoče, nekaj drugega pa je, če se ne motim, počelo. In tako dvakrat prehaja iz roda v rod, iz teološkega roda v fizikalni rod, iz roda Bivajočega v rod počela« [*Deinde illi de ente loquebantur: Aristoteles eos ad principia trahit. Aliud ens est, aliud (ni fallor) principium est. Atque ita bis de genere in genus transilit, de genere theologico ad genus physicum, de entis genere ad genus principii*]. ¹⁶⁴ Nasprotno pa Petrić vztraja pri trditvi, da so »Parmenid in Melis tako kot tudi Zenon teologi, ki razpravljajo o Bogu, ne pa o naravoslovju in problemih, o katerih razpravlja fizika«. ¹⁶⁵

Vendar pa Petrić tega ne trdi le za eleate, ampak tudi za Empedokla, Anaksagora in Demokrita. Tudi v zvezi z

163 M. Girardi-Karšulin, »Petrićeva kritika Aristotelovega pojma vremena«, v: *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 20–30 (1989), 99–126, str. 122.

164 F. Petrić, *Discussionum peripateticarum – Peripatetičke rasprave*, zv. III, Zagreb 2009, str. 44–45.

165 M. Girardi-Karšulin, *Filozofska misao Frane Petrića*, Zagreb 1988, str. 104.

njimi tako Aristotelu očita, da jih je napačno razumel kot naravoslovce, medtem ko je bila njihova misel v resnici teologija. Na začetku obravnave teh mislecev pravi: »Preidimo zdaj na tiste, ki jih je Aristotel kot naravoslovce napadal na več mestih in močnejše, četudi so bili tudi oni teologi« [Ad eos accedamus, qui quanquam Theologi etiam fuerint, sunt tanquam physici ab Aristotele multo pluribus in locis, ac multo plures vexati].¹⁶⁶

Četudi danes Petrićevo poudarjanje teološkega aspekta morda zveni nekoliko pretirano, pa je vendarle treba poudariti, da njegovi tezi v veliki meri pritrjujejo nekatere nedavne najdbe novih izvirnih fragmentov, ki arhaično misel postavljajo v precej drugačno luč. Med takšnimi primeri lahko navedemo najdbo novih Empedoklovih fragmentov, ki so tega misleca pokazali v povsem drugačni luči. V nasprotju z Aristotelom, ki Empedokla obravnava tako rekoč samo v kontekstu naravoslovja, je ta najdba zelo jasno pokazala, da je bilo celotno Empedoklovo naravoslovje, vključno s teorijo o štirih elementih, neločljivo vpeto v širši magijsko-religiozni kontekst nauka o preseljevanju dajmonov, kar se lepo sklada tudi z omenjeno Petrićevo tezo.

Kot zanimivost velja omeniti, da je Empedokla že davno pred najdbo omenjenega papirusa, še preden je sodobni znanosti iz njega uspelo narediti »racionalnega« misleca, na podoben način razumel Primož Trubar, »oče slovenske knjige«. Neobremenjen s sodobnimi historičnimi shemami, ki v arhaično misel projicirajo novoveško idejo znanosti, je v svojem »Predgovoru čez ta psalter«, ki je izšel leta 1566, »slovenski Luther« Empedoklovo ime spoštljivo omenil med tistimi »ajdi«, ki so znali z magično močjo besede uročiti poslušalca, podobno kot ga lahko prevzamejo biblijski psalmi. Ker gre verjetno za najzgodnejšo omembo arhaičnih mislecev v slovenskem jeziku, velja ta odlomek navesti

166 *Ibid.*, str. 54–55.

v celoti: »O tej glasbi, petju, orgljanju, lavtanju in troben-tanju ti ajdi veliko pišejo. (...) Empedokles je usmerjal in spreobračal tiste mlade ljudi k pobožnosti. Med temi ljudmi z Lezbosa ter iz jonskih krajev so nekateri s tem petjem in opevanjem bolnike ozdravljali« [»Od te muzike, petya, orglana, lautn inu trobentana tudi ty aydie veliko pišeio. (...) Empedocles ie naklanal inu obracal te mlade ludy na brumo. Per tih lezboiskih inu ionioskih ludeh so eni s teim petyem inu z lautanem te bolnyke ozdravljali«].¹⁶⁷ Biblijski psalmi so po Trubarjevem prepričanju jezikovno posebno učinkovito razodetje temeljnih resnic o Bogu, zaradi česar je eksplicitna primerjava psalmov z arhaičnimi besedili toliko zgovornejša. Trubar pri tem še posebno poudarja magijski učinek teh besedil, saj naj bi prvi grški modreci s svojim »petyem inu z lautanem« znali tudi ozdravljati bolne. Véli-ki slovenski reformator in pridigar je tako v Empedoklu prepoznal natanko to, kar danes potrjujejo najnovejša pa-pirusna odkritja, namreč da so bili arhaični misleci, kakršen je Empedokles, predvsem mistiki, pesniki in preroki, ki so lahko s svojimi magičnimi besedami neposredno vplivali na ljudi.

Neodvisno od Trubarja pa je do podobnih ugotovitev, kot smo videli, prišel tudi Frane Petrić. V ozadju Aristotelove interpretacije arhaičnih mislecev, ki teološke pro-bleme zreducira na naravoslovje, se po njegovem mnenju skriva predvsem globoko »nerazumevanje tega, za kar v predsokratski filozofiji v resnici gre«. ¹⁶⁸ Petriću seveda ne gre le za apologijo arhaične misli, ampak filozofije kot take; iz njegove kritike Aristotela je namreč »povsem očitno, da mu gre za kritično, filozofsko interpretacijo, katere cilj ni le

167 P. Trubar, *Ta celi psalter Davidov* (1566), *Zbrana dela Primoža Trubarja V*, Ljubljana 2009, str. 42. Na ta odlomek me je prijazno opo-zorila Neža Zajc.

168 M. Girardi-Karšulin, »Uvod«, v: F. Petrić, *Discussionum peripatetica-rum – Peripatetičke rasprave*, zv. III, Zagreb 2009, XI–XLC, str. XVIII.

konstatacija nekega nekoč izraženega nauka, ampak iskanje tistega, kar filozofija je ali bi morala biti, utrjevanje njenega predmeta, metode in dosega«. ¹⁶⁹ Za razliko od Aristotela je tako Petrić prepričan, da je resnična vednost/znanost darilo bogov ter kot taka nadnaravnega izvora, nikakor pa ni zgolj rezultat človeškega prizadevanja. ¹⁷⁰ S takšnim razumevanjem filozofije se je Petrić povsem približal arhaičnemu pojmovanju *sophie*, ki so jo prvi misleci razumeli kot božansko Izročilo.

Nasprotno pa se Aristotel, ki modrost definira in razume drugače, božanskega izvora *sophie* ne zaveda, zaradi česar arhaične mislece obravnava s povsem drugačne perspektive, saj jih, »neposvečen v njihovo skrivno simboliko, neustrezno interpretira kot fiziologe – filozofe narave, medtem ko so v resnici teologi, ki simbolno govorijo o božanskem«. ¹⁷¹ Petrićev platonizem je tako s svojo radikalno antiaristotelsko držo izjemnega pomena za raziskovanje arhaične misli, saj kaže na možnost svežega pristopa h kritiki Aristotelove interpretacije arhaičnih mislecev – kritiki, ki se ne omejuje le na posamezne anahronizme, ki jih je mogoče odkriti v Aristotelovi interpretaciji, ampak upošteva tudi bistvene razlike, ki se med Aristotelom in njegovimi predhodniki kažejo na ontološki ravni. Četudi je s stališča sodobne znanosti Petrićev model v številnih pogledih zastarel, pa je – gledano širše – njegov pristop precej manj enodimenzionalen kot na primer Chernissov, saj na veliko globlji ravni presega horizont, znotraj katerega se arhaičnih mislecev loteva Aristotel – in skupaj z njim sodobna znanost. V nasprotju s Chernissovim modelom, ki je danes splošno sprejet, pa je Petrićev »platonistični« model znotraj sodobnih interpretacij arhaične misli tako rekoč povsem

169 *Ibid.*, str. 95.

170 M. Girardi-Karšulin, *Filozofska misao Frane Petrića*, Zagreb 1988, str. 103.

171 *Ibid.*, str. 103.

spregledan in neizkoriščen. Rekonstrukcija arhaične misli, ki jo predstavljam v nadaljevanju, je v nekem smislu poskus rehabilitacije Petrićevega modela.

BITJE

(3. poglavje)

Predstava o božanskem Počelu, ki vse stvari zaobsega in jih z močjo lastnih misli krmari, je imela v arhaični misli veliko bolj središčno vlogo, kot se morda zdi na podlagi Aristotelove rekonstrukcije v prvi knjigi *Metafizike*. To rekonstrukcijo so slepo prevzeli tudi njegovi nasledniki, ki so arhaične fragmente »napačno razlagali s tem, ko so poudarek postavljali na naravoslovni namesto na metafizični aspekt«. ¹⁷² Ker na Aristotelovi rekonstrukciji, ki se je ohranila prek doksografske tradicije, večinoma temelji tudi sodobna recepcija arhaične misli, je treba najprej redefinirati pojem »arhaično počelo« in ga osvoboditi peripatetične dediščine. Prvi korak k temu je, da se zavestno distanciramo od razumevanja počela kot *snovnega* vzroka ter namesto tega resneje upoštevamo tiste odlomke, v katerih Aristotel počelo opisuje kot nekaj brez-mejnega.

V tretji knjigi *Fizike* Aristotel, kot smo videli, »Brez-mejno«, *ápeiron*, razume kot božansko Počelo, ki vse stvari zaobsega in krmari ter jim kot tako tudi *vlada*. Prav motiv vladanja napotuje na osnovni pomen glagola *árcho*, iz katerega je izpeljan grški izraz za »počelo«, *arché*. Če torej konotacijsko težišče s *snovnega* vzroka prestavimo na počelo kot *vladajočo* božanstvo, kakor to v tretji knjigi *Fizike* sugerira Aristotel, se celotna arhaična misel pokaže v povsem drugačni luči: počelo naenkrat ni več zgolj ena izmed razpoložljivih *snovi* v svetu, ampak neka v svojem bistvu povsem drugačna brez-mejna narava, ki biva paralelno z

172 H. Fränkel, »Heraclitus on God and the Phenomenal World«, v: *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 69 (1938), 230–244, str. 230.

ravnjo posameznih snovnih prvin, iz katerih je sestavljen fizični čutno-zaznavni svet.

V prid temu, da so arhaični misleci počelo razumeli kot nekaj božanskega, ne nazadnje govorijo številni izvirni fragmenti, pa tudi sekundarna pričevanja, ki celotno arhaično »naravoslovje« močno približajo temu, kar označuje latinski izraz *theologia naturalis*.¹⁷³ Takšno božansko počelo bomo imenovali z izrazom *Bitje*. Ta izraz – ki ga ne gre razumeti v smislu vsakdanje rabe v slovenščini in še manj v smislu latinskega *ens*, saj z njim nikakor ne želimo implicirati »entitete« kot živega bitja med drugimi živimi bitji – namreč implicira dva temeljna aspekta, ki sta bistvena za arhaično pojmovanje Počela.

(I) Že etimologija besede *Bitje* jasno napotuje na glagol *biti*, kar v ospredje postavlja ontološko razsežnost počela, ki je v odnosu do posamezno »bivajočih« stvari vselej nekaj, kar je Bivajoče v emfatičnem smislu. Z vidika človeške zamejnosti, ki je tako telesne kot duševne narave, je *Bitje* zaradi svoje brez-mejnosti vselej nedoločljivo in ga ni mogoče miselno zaobjeti, še manj pa ga je mogoče locirati v času in prostoru, saj nima fizične pozicije znotraj tega, česar Počelo je. *Bitje* znotraj sveta ni zgoraj ali spodaj, znotraj ali zunaj, ampak je obenem povsod in nikjer.

(II) V izrazu *Bitje* pa je poleg ontološkega nakazan tudi *teološki* aspekt Počela, saj implicira razumevanje počela kot božanstva, ki mu fragmenti pripisujejo dejavnost krmarjenja, čutenja in umevanja, kar samo po sebi evocira podobo živega Boga,¹⁷⁴ s čimer se zavestno odmika od impersonalnega, »ne-umskega« razumevanja Počela. To izrazito religiozno ozadje arhaične misli je težko spregledati; v celotnem korpusu izvirnih fragmentov je namreč le malo besed, ki bi se pojavljale pogosteje kot izraz za boga (in

173 W. Jaeger, *The Theology of Early Greek Philosophers*, Oxford 1947, str. 1.

174 *Ibid.*, str. 30.

njegovih izpeljank).¹⁷⁵ Teološki aspekt se zrcali tudi v vzvišenem izrazju, s katerim arhaična besedila opisujejo Počelo in ki pogosto spominja na jezik religioznih himn, ki pritiče samo opisom najvišjega božanstva. V izrazu *Bitje* je teološka razsežnost Počela tako vselej prisotna.

Ontološki in teološki aspekt Bitja sovpadeta v formulaciji »zaobsegati in krmariti«, *periéchein kai kybernân*,¹⁷⁶ ki jo v kontekstu brez-mejnega Počela omenja Aristotel. Oba glagola se v arhaični misli redno pojavlja že od najzgodnejših začetkov, še zlasti v povezavi z dejavnostjo najvišjega Počela,¹⁷⁷ česar sta se dobro zavedala tako Platon kot Aristotel. Platon tako v *Filebu* o modrecih na splošno pravi: »Vsi modreci soglasno trdijo, (...) da je Um kralj neba in zemlje. In morda govorijo dobro« [πάντες γὰρ συμφωνοῦσιν οἱ σοφοί (...), ὡς νοῦς ἐστι βασιλεὺς ἡμῖν οὐρανοῦ τε καὶ γῆς. καὶ ἴσως εὖ λέγουσι]«; takoj za tem pa dodaja: »vse stvari in to, kar imenujemo celota (...), kot so govorili naši predhodniki, *krmarita* Um in neko čudovito, urejajoče Mišljenje [τὰ σύμπαντα καὶ τότε τὸ καλούμενον ὄλον (...) νοῦν καὶ φρόνησιν τινα θαυμαστὴν συντάπτουσαν διακυβερνᾶν] (*Phil.* 28c–d).¹⁷⁸ Podobno tudi Aristotel, sklicujoč se na »izročilo, ki so ga starodavni misleci v mitski obliki zapustili poznejšim« rodovom (*Metaph.* 1074b 1–2), na nekem mestu pravi, da so starodavni misleci govorili o »božanskem, ki *zaobjema* celotno naravo« [περιέχει τὸ θεῖον τὴν ὅλην φύσιν] (*Metaph.* 1074b 3).

Oba pomenska odtenka, ontološki in teološki, ki se skrivata v izrazu *Bitje*, sta vzporedno prisotna skozi celotno

175 G. Vlastos, »Theology and Philosophy in Early Greek Thought«, v: *Philosophical Quarterly* 2 (1952), 97–123, str. 97.

176 Prim. H. Diels in W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Griechisch und Deutsch, Dritter Band, Berlin 1954; index s.v. *periéchein* in *kybernân*.

177 D. Babut, »Le Divin et les Dieux dans la pensée d'Anaximandre«, v: *Revue des Études Grecques* 85 (1972), 1–32, str. 6; gl. na primer Pind. *Pyth.* 4,273–4; *Pyth.* 5, 122; Sofokles *Ajax* 34–5.

178 Prev. G. Kocijančič (prirejen prevod).

arhaično misel, pri čemer je samo po sebi razumljivo, da včasih stopi bolj v ospredje ontološki aspekt, medtem ko je drugič bolj poudarjen teološki. Četudi oba pomena nista vselej eksplicitna, pa se po drugi strani tudi nikoli zares ne izključujeta. Arhaični misleci namreč Bitje pojmujejo »kot nedeljiv organizem, pri čemer o njegovih teoloških komponentah nikoli ne razmišljajo ločeno od njegovih fizikalnih ali ontoloških«. ¹⁷⁹ Oba aspekta sta med seboj tesno prepletena, saj teološki aspekt že sam po sebi implicira ontološko superiornost Bitja, prav tako pa ima tudi ontološka primarnost v arhaični misli vselej konotacijo nečesa božanskega.

Pri tem je treba opozoriti na razliko med Počelom kot Bitjem na eni strani in počelom (oziroma počeli) v smislu snovnih prvin, iz katerih je sestavljen fizični svet, na drugi. Izraz *arché*, ki je izpejan iz glagola *árcho*, »vladam«, v prvi vrsti pomeni tisto, kar *vlada* (vsemu) – in Bitje je *arché* zlasti v tem smislu. Poleg takšnega vladajočega Počela pa ima tudi čutno-zaznavni svet svoja počela, kot so pri Empedoklu na primer štirje elementi (voda, zrak, ogenj, zemlja), vendar pa so to počela zgolj v smislu snovnih gradnikov sveta. Glede narave in števila teh počel se nauki posameznih mislecev med seboj močno razlikujejo, različne pa so tudi njihove argumentacije. Nasprotno pa se zdi Počelo, razumljeno kot vladajoče božansko Bitje, ki »vse stvari zaobsega in vse krmari«, za večino arhaičnih mislecev nekaj, kar je dovolj intuitivno in samoumevno, zato niso čutili potrebe po dokazovanju njegovega obstoja. ¹⁸⁰

Zgodovina grške filozofije se po Aristotelu ne začinja s Talesom, ampak s skupino anonimnih pesnikov, ki jih imenuje *prôtoi theologésantes*, »prvi bogoslovci«. ¹⁸¹ Za razliko od njih

179 W. Jaeger, *op. cit.*, str. 7.

180 *Ibid.*, str. 153.

181 *Ibid.*, str. 10.

je Tales začetnik zgolj tiste filozofije, ki jo sam opredeli kot filozofijo »z ozirom na snov«, *en hýles eídei* (*Metaph.* 983b 6–8),¹⁸² ne pa tudi filozofije kot take. Če nas torej zanima Počelo kot Bitje in ne le počelo v smislu snovnega vzroka, je naš pregled treba začeti s »prvimi bogoslovci«. Aristotel pravilno ugotavlja, da je »tudi ljubitelj mita na neki način ljubitelj modrosti« [ὁ φιλόμυθος φιλόσοφος πῶς ἐστίν] (*Metaph.* 982b 18–19), saj v resnici govori o istem kot »naravoslovec«, pri čemer se od njega razlikuje le po načinu govora. Bogoslovci namreč prav tako »govorijo modro«, le da pri tem uporabljajo mitični jezik, *mythikôs sophizómenoi*, medtem ko naravoslovci iste stvari izražajo racionalneje.¹⁸³ Kljub tej razliki, ki zadeva predvsem način artikulacije, je tako prazvor oziroma počelo, iz katerega bogoslovci izpeljujejo svoje bogovske genealogije, po Aristotelu v resnici analogen temu, kar so poznejši naravoslovci razumeli kot Bitje.

Predstava božanskega Bitja se nakazuje že v najzgodnejših začetkih grške književnosti. Četudi Homerjeva *Iliada* ne spada v vrst arhaičnih kozmogonij, pa je v njej kljub temu že mogoče opaziti nekatere temeljne poteze, ki so bile pozneje značilne za arhaično pojmovanje Bitja. V tem pogledu se zdijo relevantni predvsem odlomki, ki govorijo o Okeanu, svetovni prareki, ki po skrajnem robu obdaja ves obljudeni svet. Obdajajoča narava Okeana pride do izraza v odlomku, v katerem Homer opisuje izdelavo Ahilovega ščita, ki je bil, tako kot zemeljska ploskev, okrogle oblike: »Nazadnje postavi nanj še mogočno moč Okeana, / po skrajnem robu čvrsto kovanega ščita« [Ἐν δ' ἐτίθει ποταμοῖο μέγα σθένος Ὀκεανοῖο ἄντυγα πὰρ πυμάτην σάκεος πύκα ποιητοῖο] (*Il.* XVIII, 607–608). Ta vse-zaobsegajoča narava Počela, ki se pozneje kaže v Aristotelovi formuli *periéchein kai kybernân*, je v poznejši filozofski spekulaciji ena od temeljnih

182 Prim. *Metaph.* 983b 20–21.

183 W. Jaeger, *op. cit.*, str. 10.

značilnosti Bitja. Med Homerjem in poznejšimi misleci je poglobitvena razlika seveda v tem, da Okean obdaja le zemljo, medtem ko Bitje zaobsega celoten kozmos – in še to ne v strogo fizičnem smislu, saj je pred Platonom o dualizmu med duhovnim in snovnim *stricto sensu* težko govoriti.

Toda obdajajoča narava ni edina lastnost, ki Okean povezuje s poznejšim pojmovanjem Bitja; za Okean je namreč značilna tudi brezdanja globina, v kateri se sramežljivo, a vendarle dovolj razločno nakazuje predstava o Bitju kot nečem brez-mejnem, kar predhaja – ne nujno zgolj v kronološkem smislu – vsem posameznim za-mejenostim v svetu: »Z njim se ne meri nihče, ne sam vladar Arhelíoiós, / moč Okeána nikar, *globoko tekoča*, orjaška / dasi iz njega pijó vse reke in slehernó morje, / vsi studenci na zemlji pa vsi široki vodnjaki« [τῷ οὐδὲ κρείων Ἀχελώϊος ἰσοφαρίζει, / οὐδὲ βαθυρρεῖται μέγα σθένος Ὀκεανοῖο, / ἐξ οὗ περ πάντες ποταμοὶ καὶ πᾶσα θάλασσα / καὶ πᾶσαι κρήναι καὶ φρεῖατα μακρὰ νάουσιν·] (Il. XXI, 194–197).¹⁸⁴ Opis Okeana kot »globoko tekočega« seveda ni isto kot poznejša brez-mejnost Bitja, a osnovna tendenca gre vendarle v to smer. V tem pogledu je pomenljivo, da je mnogo stoletij pozneje škof Irenej iz Lyona Okean – ne brez razloga – primerjal z gnostičnim konceptom Bythosa, brezdanjega kozmičnega brezna.¹⁸⁵

A tudi motiv brezdanje globine sam po sebi še ni dovolj, da bi o Okeanu lahko govorili kot o zgodnji anticipaciji poznejšega Bitja; to primerjavo zares upraviči šele odlomek, v katerem je Okean označen za *génésis*, »rojstvo« oziroma »nastanek« vseh stvari: »Slednjega drugih bogov, ki jim dano je večno življenje, / zlahka zazibal bi v sen, tokove celo Okeana, / ki narejen je kot *nastanek vseh stvari*« [ἄλλον μὲν κεν ἔγωγε θεῶν αἰειγενετᾶων / ῥεῖα κατευνήσαιμι, καὶ ἄν ποταμοῖο ῥέεθρα / Ὀκεανοῦ, ὅς περ γένεσις πάντεσσι

184 Prev. A. Sovrè.

185 *Adv. Haer.* II, 14,2.

τέτυκται·] (*Il.* XIV, 244–246).¹⁸⁶ V podobnem kontekstu se Okean – skupaj s Tetijo – omenja tudi pri Aristotelu: »So pa tudi nekateri, ki domnevajo, da so si tudi pradavni pesniki, ki so živeli veliko pred sedanjim pokolenjem in ki so prvi govorili o bogovih, tako zamišljali naravo: *Okeana* in Tetijo so naredili za *roditelja postajanja*« [εἰσὶ δὲ τινες οἱ καὶ τοὺς παμπάλαιους καὶ πολὺ πρὸ τῆς νῦν γενέσεως καὶ πρώτους θεολογήσαντας οὕτως οἴονται περὶ τῆς φύσεως ὑπολαβεῖν· Ὀκεανὸν τε γὰρ καὶ Τηθύον ἐποίησαν τῆς γενέσεως πατέρας] (*Metaph.* 983b 27–33).¹⁸⁷ Navedene Aristotelove besede so verjetno aluzija na drug odlomek iz Homerja, v katerem pa se Okean ne omenja kot »roditelj postajanja«, ampak kot »roditelj bogov«: »Grem namreč, da meje rodovitne Zemlje vidim, / *Okeana*, *roditelja bogov*, in mati Tetido« [εἶμι γὰρ ὄψομένη πολυφόρβου πείρατα γαίης, / Ὀκεανὸν τε θεῶν γένεσιν καὶ μητέρα Τηθύον] (*Il.* XIV, 200–201). Vsem navedenim odlomkom je tako skupno, da Okean opisujejo kot nekakšno primordialno božanstvo, ki je »roditelj« vsega in vsemu predhaja, zaradi česar ga je pogojno mogoče razumeti tudi kot Počelo vsega, kot nekakšno Bitje *ante litteram*.

Homer o Okeanu sicer res govori kot o »roditelju postajanja«, kar ga postavlja za nekakšno Počelo, vendar pa se za razliko od klasičnih kozmogonij pri tem ne dotakne vprašanja, *kako* se je iz tega Počela razvilo vesolje – temu vprašanju se podrobneje posveti šele Heziod. Proces vesoljne evolucije je namreč osrednja tema njegove *Teogonije*, epa o »nastanku bogov«, v katerem je sistematično zaobjeta celotna zakladnica grških bogov, ki so med seboj povezani v kompleksne genealogije.

Izhodišče, od koder se postopno razvije vse drugo, pri Heziodu predstavlja Haos, o čemer govorijo naslednji ver-

186 Prev. A. Sovrè (prirejen prevod).

187 Prev. V. Kalan (prirejen prevod).

zi: »V samem začetku je Haos nastal, nato pa še Zemlja, / širno prsata, nesmrtnikov trajno obstojno domovje, / njih, ki prebivajo zgoraj, na snežnih vrhovih Olimpa, / Tartar temačni nastal v globočinah je Zemlje prostrane. / Eros, ki ude utruja, ki vsem, ljudem in bogovom, / v prsah načrte in misli preudarne kroti in obvlada« [ἦτοι μὲν πρότιστα Χάος γένητ'· αὐτὰρ ἔπειτα / Γαῖ' εὐρύστερνος, πάντων ἔδος ἀσφαλὲς αἰεὶ / ἀθανάτων οἱ ἔχουσι κάρη νιφόεντος Ὀλύμπου, / Τάρταρά τ' ἠερόεντα μυχῷ χθονὸς εὐρυοδείης, / ἣδ' Ἔρος, ὃς κάλλιστος ἐν ἀθανάτοισι θεοῖσι, / λυσιμελής, πάντων τε θεῶν πάντων τ' ἀνθρώπων / δάμναται ἐν στήθεσσι νόον καὶ ἐπίφρονα βουλήν] (*Th.* 116–122).¹⁸⁸ O nastanku iz Haosa govorijo tudi vzporedni verzi nekaj vrstic pozneje, ki sicer prikazujejo nekoliko drugačno sliko dogajanja ob samem začetku vesolja: »Ērebos mračni *nastal je iz Haosa*, hkrati nastala / Noč je temačna vsa, Noč, ki je z Ērebom mračnim spočela, / z njim zanosila v ljubezni in Eter in Dan mu rodila« [ἐκ Χάεος δ' Ἔρεβός τε μέλαινά τε Νύξ ἐγένοντο· / Νυκτὸς δ' αὐτ' Αἰθήρ τε καὶ Ἡμέρη ἐξεγένοντο, οὓς τέκε κυσαμένη Ἐρέβει φιλότῃ μιγεῖσα] (*Th.* 123–125).¹⁸⁹

Primerjava obeh navedenih odlomkov hitro privede do ugotovitve, da je Heziodovo besedilo kompilacija (najmanj) dveh mitoloških različic, saj gre za očitno podvajanje iste kozmogonske stopnje.¹⁹⁰ V prvem odlomku tako iz Haosa najprej nastaneta Zemlja in Tartar, ki jima nato sledi še Eros, medtem ko v drugem odlomku iz Haosa kot prva nastaneta Erebus in Noč. Toda očitna diskrepanca, ki se kaže med omenjenima odlomkoma, je za nas obstranskega pomena; bistveno je, da v obeh primerih Haos nastopa kot Počelo,

188 Prev. K. Gantar.

189 Isti.

190 Prim. G. S. Kirk, J. E. Raven in M. Schofield, *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts*, Cambridge 1983, str. 39.

iz katerega se oblikuje izvorno nasprotje, ki šele pozneje privede do nastanka sveta, kakršnega poznamo.

O arhaičnem pojmovanju Haosa, ki s poznejšo predstavo nečesa, kar je po svoji naravi »kaotično«, nima dosti skupnega, je mogoče sklepati na podlagi njegove etimologije, ki je povezana z glagolom *hásko*, »zevam«. ¹⁹¹ V skladu s tem je Haos nekakšna *zev* ali *brezno*, ki v kronološkem smislu predhaja vsemu bivajočemu. ¹⁹² Haos je torej primordialno stanje, v katerem še ni prišlo do delitve na izvorna nasprotja, zaradi česar je sam *pred* oziroma *nad* nasprotji. Če je vsako nasprotje za-mejitev tega, česar nasprotje je, in če Haos kot prazvor vseh delitev predhaja izvornemu nasprotju, iz tega *mutatis mutandis* izhaja, da mora biti brez-mejen. Heziod brez-mejne narave Haosa sicer eksplicitno ne omenja, zato pa je ta predstava izpričana pri poznejših piscih. Novoplatonik Damaskij, sklicujoč se na starejše orfične pesnitve, na nekem mestu pravi: »Ta zmaj Kronos poraja trojni rod: vlažnega Etra, *brez-mejnega Haosa* in kot tretjega za njima še meglenea Ereba« [ὁ Χρόνος οὗτος ὁ δράκων γεννᾶται, τριπλήγονον Αἰθέρα φησὶ νοερὸν καὶ Χάος ἄπειρον, καὶ τρίτον ἐπὶ τούτοις Ἔρεβος ὀμιχλῶδες] (DK 1 B 13). ¹⁹³

Z brez-mejnostjo je povezana tudi nespoznatnost Haosa, kar je samo po sebi razumljivo, saj se njegova brez-mejna narava izmika človeškemu razumu, ki je po definiciji vselej omejen. Damaskij tako v zvezi z Akuzilajem, enem izmed predhodnikov grških filozofov, pravi, da je »Haos postavil (...) za *prvo počelo*, ki je *v celoti nespoznatno*« [Χάος μὲν ὑποτίθεσθαι (...) τὴν πρώτην ἀρχήν, ὡς πάντη

191 M. L. West, *Hesiod: Theogony*, Edited with Prolegomena and Commentary, Oxford 1966, str. 192–193; U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Der Glaube der Hellenen*, Berlin 1931–1932, str. 343.

192 H. Fränkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums. Eine Geschichte der griechischen Epik, Lyrik und prosa bis zur Mitte des fünften Jahrhunderts*, München 1969 (3. izd.), str. 142–149; 341–348.

193 Prev. J. Ciglenceki.

ἄγνωστον] (DK 9 B 1).¹⁹⁴ V tem kontekstu je pomenljiva Platonova trditev v *Simpoziju*, da se je Akuzilaj glede nastanka bogov iz Haosa strinjal s Heziodom.¹⁹⁵ Damaskij nespoznatnost Haosa pripisuje tudi Heziodu, ko v zvezi z njim pravi, da je Haos razumel kot »umu nedoumljivo in vse zedinjajočo naravo« [τὴν ἀκατάληπτον τοῦ νοητοῦ καὶ ἠνωμένην παντελῶς φύσιν] (DK 1 B 12).¹⁹⁶ Novoplatonik Damaskij, ki stoji kronološko na diametralno nasprotnem koncu antike kot Heziod, tako artikulira implikacije, ki jih ima arhaično Počelo že od najzgodnejših začetkov, s čimer simbolično zaokroži antično misel o Haosu.

Četudi se pri Heziodovem Haosu, kot smo videli, v marsičem nakazuje poznejše pojmovanje Bitja,¹⁹⁷ pa se hkrati v nekaterih bistvenih pogledih od njega tudi razlikuje. Haos pri Heziodu vsekakor ni počelo v *absolutnem* smislu, ampak zgolj v *kronološkem*, saj se v poznejši evoluciji vesolja ne pojavlja več; z izvorno delitvijo na Zemljo in Tartar oziroma po drugi različici na Erebos in Noč se Haos za vselej umakne iz nadaljnje kozmogeneze. Tudi sicer bogovi pri Heziodu niso večni v absolutnem smislu, ampak imajo vsi začetek v času, kar je ne nazadnje osnovna predpostavka celotne *Teogonije*, ki že s samim naslovom implicira nastanek bogov.¹⁹⁸ V tem pogledu ni izjema niti Haos sam, ki je izvor vseh bogov, saj Heziod o njem eksplicitno pravi: »Povsem prvi je Haos nastal« [πρώτιστα Χάος γένετ'] (*Th.* 116). Haos potemtakem ni nenastal in ima tako kot vse drugo v vesolju tudi sam začetek v času.

Toda nastanek Haosa, Gaje in Erosa se v nečem vendarle razlikuje od nastanka drugih bogov. Prvi trije bogovi, s ka-

194 Isti.

195 *Symp.* 178b = DK 9 B 2.

196 Prev. J. Ciglencečki.

197 Prim. U. Hölscher, »Anaximander und die Anfänge der Philosophie«, v: *Hermes* 81 (1953), 257–277, 358–418, str. 417.

198 W. Jaeger, *op. cit.*, str. 11.

terimi se po Heziodu začenja genealogija bogov, so sicer res nastali, vendar »pa je tu bistvena razlika: medtem ko se prvi trije bogovi preprosto pojavijo na prizorišču, drugi bogovi nastajajo tako, da se rojevajo drug iz drugega«. ¹⁹⁹ V tem je implicitno izražena pred- oziroma nadčasnost Haosa, ki se v tem pogledu bistveno razlikuje od vseh nadaljnjih stopenj v kompleksni evoluciji vesolja. ²⁰⁰

Poleg Okeana pri Homerju in Haosa pri Heziodu je med božanstvi, pri katerih se nakazuje poznejše pojmovanje Bitja, treba omeniti tudi Noč, ki se vedno znova pojavlja v tradiciji kozmogonskih pesnitev. Tej bogati tradiciji se Platon v *Timaju* pokloni z naslednjimi besedami: »Treba je zaupati tistim, ki so o tem govorili pred nami; ti so bili – kot so trdili – potomci bogov, in tako so gotovo dobro poznali svoje prednike. Ni pač mogoče, da ne bi zaupali otrokom bogov, četudi govorijo brez verjetnih in nujnih dokazov; slediti moramo postavi in jim verjeti, saj trdijo, da sporočajo družinsko zgodovino« (*Tim.* 40d–e). ²⁰¹

Imena avtorjev teh pesnitev, o katerih govori Platon, že v antiki niso bila poznana; poznejši antični pisci v zvezi z njimi pogosto govorijo o »orfičnih pesnitvah«, vendar pa je že Aristotel glede tega zelo previden in raje govori o »tako imenovnih« orfičnih pesnitvah, saj jih sam pripisuje drugim avtorjem. ²⁰² Natančna datacija teh pesnitev je izjemno negotova, saj so raztreseni fragmenti navadno ohranjeni le v spisih poznoantičnih platonikov, ki so starejše orfične verze s pridom izkoriščali za alegorično potrditev lastnih nauk. Kljub temu pa ti poznejši viri morda vendarle niso tako nezanesljivi, kot bi morda pričakovali na podlagi nji-

199 J. Bussanich, »A Theoretical Interpretation of Hesiod's Chaos«, v: *Classical Philology* 78 (1983), 212–219, str. 213.

200 *Ibid.*

201 Prev. G. Kocijančič.

202 W. Jaeger, *op. cit.*, str. 60.

hove pozne datacije, saj se večinoma opirajo na Evdemovo *Zgodovino teologije*, ki je nastala v obdobju peripatskega projekta sistematičnega zbiranja starejših nauk in zato sega tako rekoč v Aristotelov čas. Arhaičnost teh pesnitev je ne nazadnje potrdila tudi odmevna najdba papirusa iz Dervenija, ki so ga odkrili v nekem grobu nedaleč od Soluna; gre namreč za najstarejši ohranjen grški papirus, ki ga je mogoče datirati približno okrog leta 400 pr. Kr., vendar pa je na njem ohranjen komentar k orfični kozmogoniji, ki je bila očitno še precej starejša in najverjetneje sega v 5. stol. pr. Kr, morda celo na konec 6. stol. pr. Kr. Ta papirus je potrdil domnevo, da so kozmogonije, povezane z Orfejevim imenom, obstajale že v obdobju arhaičnega grštva, o čemer so nekateri eminentni raziskovalci prej dvomili.

Še precej kompleksnejše od vprašanja njihove kronološke datacije se zdijo božanske genealogije, ki jih te pesnitve opisujejo. Vendar pa je za nas k sreči relevanten zgolj njihov začetek; v zvezi s tem Aristotel pravi, da so bogoslovci nastanek vseh stvari povezovali z Nočjo, gr. *Nýx*, in da (vse) »porajajo iz Noči« [οἱ θεολόγοι οἱ ἐκ νυκτὸς γεννῶντες] (*Metaph.* 1071b 27). Motiv Noči kot prazivornega stanja vesolja, od koder se začenja vsa bogovska evolucija, ki nazadnje pripelje do oblikovanja našega sveta, se v teh kozmogonijah vedno znova pojavlja.²⁰³ Že Homer tako na nekem mestu pravi, da je Noč »krotiteljica bogov in ljudi« [Νύξ δμήτεια θεῶν καὶ ἀνδρῶν·] (*Il.* XIV 258), kar jo postavlja nad bogove same, saj ji ne more uiti niti Zevs, vrhovni vladar. Tudi pri Heziodu se Noč v evoluciji vesolja pojavi razmeroma zgodaj, in sicer kot tisto božanstvo, ki obdaja Tartar: »A vsenaokoli / Noč se razgrinja v treh vrstah ob žrelu, nad njim korenine / zemlje rasto, korenine neugnanega, širnega morja« [ἀμφὶ δέ μιν νύξ / τριστοιχὶ κέχυται περὶ δειρήν· αὐτὰρ ὑπερθε / γῆς ρίζαι πεφύασι καὶ ἀτρυγέτοιο

203 U. von Wilamowitz-Moellendorff, *op. cit.*, str. 258–259.

θαλάσσης] (*Th.* 726–728).²⁰⁴ Pri Heziodu se Noč pojavi tudi pred Kronosom/Časom, kar implicira njeno pred- oziroma nadčasovno naravo.

Vendar pa motiv Noči kot Počela pride zares do izraza šele v t.i. orfičnih kozmogonijah. Damaskij v zvezi s tem zapiše: »On (sc. Orfej) pa je za počelo naredil Noč, za katero tako pravi tudi Homer, četudi sam genealogije ni naredil zvezne« [ἀπὸ δὲ τῆς (Νυκτὸς) ἐποίησατο τὴν ἀρχήν, ἀφ' ἧς καὶ Ὅμηρος, εἰ καὶ μὴ συνεχῆ πεποιήται τὴν γενεαλογίαν, ἴστησιν.] (DK 1 B 12).²⁰⁵ Prav tako pa ima Noč pomembno vlogo v orfični kozmogoniji, ki se je ohranila na papirusu iz Derveniija, kjer nastopa v vlogi »hranilke«, *tróphos*, kar jo morda postavlja za mater drugih bogov.²⁰⁶ »Ko o (Noči) pravi, da je ,hranilka', s tem namiguje, da vse tiste (stvari), ki jih Sonce s toploto razdvoji, Noč s hladom (znova) združi (...). O njej pravi, da ,prerokuje iz najnotrišnjega', (s čimer ima) v mislih to, da globina noči (nikoli) ne zaide; (noč) namreč ne zaide tako kot svetloba, ampak jo žarek zgrabi, medtem ko sama ostaja pri miru« (Derveni papirus, kol. x–xi).²⁰⁷

Podoben nauk, da je Noč počelo, srečamo tudi pri Epimenidu, o katerem Filodem pravi: »V verzih, ki so pripisani Epimenidu, so vse stvari sestavljene iz Zraka in Noči, kakor je tudi Homer rekel, da je Okean spočel bogove iz Tetide« [ἐν δὲ τοῖς εἰς Ἐπιμενίδην (sc. ἀναφερομένοις ἔπεσιν) ἐξ Ἀέρος καὶ (Νυκτὸς) τὰ πάντα συστήναι (ὥσπερ καὶ) Ὅμηρος (ἀποφαί)νετ' Ὠκεανὸν ἐκ Τηθύος τοὺς θεοὺς γεννᾶν] (DK 3 B 5).²⁰⁸ Antični viri podoben nauk pripisujejo tudi Muzaju: »V virih, pripisanih Muzaju, je zapisano, da *sta kot prva nastala Tartar in Noč*« [ἐν δὲ τοῖς ἀναφερομένοις εἰς Μουσαῖον

204 Prev. K. Gantar.

205 Prev. J. Ciglencečki.

206 M. L. West, *Orphic Poems*, Oxford 1983, str. 87.

207 Prev. J. Ciglencečki.

208 Isti.

γέγραπται Τάρταρον πρῶτον καὶ Νύκτα] (DK 2 B 14).²⁰⁹

Iz vseh navedenih primerov je razvidno, da v kozmologijah Noč pogosto zaseda mesto, ki sicer pripada prvemu Počelu, iz katerega se pozneje razvije vse drugo. Noč je nasprotje dneva, ko je svet viden in je posamezne stvari v njem mogoče čutno zaznati, zato simbolizira vse tisto, kar je nevidno in kot tako onstran (fizično) bivajočega.

»Tales je bil po izročilu prvi, ki je Grkom razkril raziskovanje narave« [Θαλῆς δὲ πρῶτος παραδέδοται τὴν περὶ φύσεως ἱστορίαν τοῖς Ἑλλησιν ἐκφῆναι] (*in Phys.* 23,29–30),²¹⁰ pravi na nekem mestu Simplikij, ki se pri tem sklicuje na Teofrasta. In vendar Tales v nasprotju z navedenim citatom v najstarejših pričevanjih nikoli ne nastopa kot naravoslovec, ampak se navadno omenja kot eden izmed sedmerice modrih, ki so jih Grki primarno povezovali z državniško modrostjo in s praktičnim znanjem, pogosto pa tudi z zakonodajalstvom.²¹¹ Tudi v Platonovi *Politeji* se Tales omenja predvsem kot moder mož, ki se spozna na različne veščine z izrazito praktično-uporabno vrednostjo: »Ali morda govorijo, da je Homer glede izdelkov, ki so področje modrega moža, zaslužen za mnogo domislic, ki se jih da spretno uporabiti v veščinah ali kakšnih drugih dejavnostih, kot je zanje zaslužen Tales iz Mileta ali Skit Anaharzis?« [Ἄλλ' οἷα δὴ εἰς τὰ ἔργα σοφοῦ ἀνδρὸς πολλὰί ἐπίνοιοι καὶ εὐμήχανοι εἰς τέχνας ἢ τινὰς ἄλλας πράξεις λέγονται, ὥσπερ αὖ Θάλεώ τε πέρι τοῦ Μιλησίου καὶ Ἀναχάρσιος τοῦ Σκύθου;] (*Resp.* 600a).²¹²

Talesa je kot (prvega) filozofa v resnici ustoličil šele Aristotel, ki mu je znotraj svoje historične sheme name-

209 Isti.

210 Prev. J. Ciglenečki.

211 D. R. Dicks, »Thales«, v: *Classical Quarterly* 9 (1959), 294–309, str. 298.

212 Prev. G. Kocijančič.

nil epohalno mesto, s tem ko je v njem prepoznal tistega misleca, ki je izvedel obrat od pojmovanja počela v smislu *kronološkega* začetka, kakršen je značilen za arhaične kozmogonije, k pojmovanju počela v *absolutnem* smislu.²¹³ Kar zadeva pričevanja o Talesu, Aristotelov nenavadno previden ton »ustvarja vtis, da je moral sam o njem vedeti zelo malo, česar se je tudi zavedal.«²¹⁴ V oči še posebno bode Aristotelova negotovost in zadržanost do izročila, ki pride do izraza v previdnih formulacijah, kot so »govori se«, *légesthai*, in »pravijo«, *phasín*. Takšni izrazi jasno kažejo, da je Aristotel informacije o Talesu dobil posredno, zaradi česar tudi odkrito priznava, da njegove trditve temeljijo zgolj na govoricah in domnevah.²¹⁵ V tem pogledu nista izjemi niti odlomka iz Aristotelove *Metafizike* in spisa *O nebu*, ki sta najstarejši ohranjeni poročili o Talesovem nauku o vodi, obenem pa podlaga vsem poznejšim doksografskim pričevanjem.

V prvi knjigi *Metafizike* Aristotel pravi, da je Tales za počelo postavil vodo: »Vendar pa glede množine in oblike takšnega počela ne govorijo vsi enako. *Tales, ki je začetnik takšne filozofije, trdi, da je to voda*« [τὸ μέντοι πλῆθος καὶ τὸ εἶδος τῆς τοιαύτης ἀρχῆς οὐ τὸ αὐτὸ πάντες λέγουσιν, ἀλλὰ Θαλῆς μὲν ὁ τῆς τοιαύτης ἀρχηγὸς φιλοσοφίας ὕδωρ φησὶν εἶναι] (*Metaph.* 983b 18–21).²¹⁶ Navedeni odlomek se nadaljuje s komentarjem, v katerem Aristotel pojasnjuje, zakaj naj bi Tales za počelo postavil vodo, vendar pa izraz *isos*, »mogoče«, ki se pojavi neposredno potem, nedvomno priča, da je nadaljevanje zgolj Aristotelova domneva, ki s Talesovim naukom verjetno nima dosti skupnega. Drugo

213 B. Šijaković, *Mythos, physis, psyche. Ogledanje u predsokratovskoj ,ontologiji' i ,psihologiji'*, Beograd–Nikšić 2002, str. 143.

214 J. B. McDiarmid, »Theophrastus on the Presocratic Causes«, v: *Harvard Studies in Classical Philology* 61 (1953), 85–156, str. 93.

215 B. Šijaković, *op. cit.*, str. 42.

216 Prev. J. Ciglenečki.

pomembno pričevanje o Talesu najdemo v spisu *O nebu*, kjer Aristotel pravi: »*Drugi (pravijo), da leži (Zemlja) na vodi*. Izročilo nam posreduje *to najstarejšo razlago, ki jo je, kot pravijo, izrekel Tales iz Mileta*, da (Zemlja) ostaja (na mestu) zato, ker plava kakor les ali nekaj podobnega« [Οἱ δ' ἐφ' ὕδατος κείσθαι. Τοῦτον γὰρ ἀρχαιότατον παρειλήφαμεν τὸν λόγον, ὃν φασιν εἰπεῖν Θαλῆν τὸν Μιλήσιον, ὡς διὰ τὸ πλωτὴν εἶναι μένουσαν ὥσπερ ξύλον ἢ τι τοιοῦτον ἕτερον] (*De caelo* 294a 28–31).²¹⁷

Navedena odlomka sta najpomembnejši pričevanji o Talesu in njegovem nauku o vodi, na katerih temeljijo vsa poznejša pričevanja, ki so zgolj variacije nanju. A tudi pri obeh Aristotelovih pričevanjih je potrebna velika previdnost, saj je že ob bežni primerjavi razvidno, da se odlomka med seboj močno razlikujeta. V odlomku iz *Metafizike* Aristotel namreč vodo razume kot počelo v smislu *substance*, iz katere vse nastane in v katero se vse vrača, medtem ko v spisu *O nebu* voda nima ontološkega pomena, ampak izrazito kozmološki pomen. Predstava o zemlji, ki plava na vodi, ni grškega izvora, zato se zdi verjetna domneva, da jo je Tales prevzel iz mitologije bližnjevzhodnih ljudstev, s katerimi so bili Grki v stiku. Tales je to predstavo nato preoblikoval in jo integriral v svojo kozmologijo.²¹⁸

Ta »kozmoloska« razlaga, ki jo Aristotel povzema v spisu *O nebu*, je očitno primarnejša od »ontološke« v *Metafiziki*, ki je preveč vpeta v Aristotelovo historično shemo in njegov lastni pojmovni aparat, da bi jo lahko pripisali Talesu samemu. V prid temu, da Talesove vode ne gre razumeti v smislu *substance*, ne nazadnje govori tudi dejstvo, da celo Aristotel sam, ko spekulira o tem, zakaj je Tales za počelo izbral vodo, pri tem navaja povsem »neontološke« argumente (prim. *Metaph.* 983b 18–26), kot je na primer dejstvo, da je

²¹⁷ Isti.

²¹⁸ U. Hölscher, *Anfängliches Fragen. Studien zur frühen griechischen Philosophie*, Göttingen 1968, str. 43sl.

hrana vlažna.²¹⁹ Trditev, da je voda počelo v smislu snovnega vzroka, zato verjetno nima osnov pri Talesu, ampak gre tu zgolj za Aristotelovo nadgradnjo trditve, da zemlja plava na vodi, ki mu jo sam pripisuje v spisu *O nebu* in ki sama po sebi nima ontoloških konotacij.

Iz vsega tega je očitno, da vode kot počela ni mogoče razumeti v smislu umnega božanskega Bitja, ki vse stvari zaobsega in krmari, kakor brez-mejno počelo v tretjem poglavju *Fizike* opisuje Aristotel. Mnogo pozneje je Irenej iz Lyona Talesovo vodo sicer povezal z gnostičnim konceptom *Bythosa*, brez-mejnega prepada,²²⁰ ki v mnogočem spominja na Heziodov Haos, vendar pa tega starejša pričevanja ne potrjujejo. A četudi se voda ne vklaplja v koncept Bitja, kakor smo ga definirali v uvodu tega poglavlja, pa to še ne pomeni, da je bila takšna predstava Talesu povsem tuja.

Zanesljivih dokazov glede tega seveda ni, vendar pa v to smer morda napotuje tretje Aristotelovo pričevanje o Talesu, ki ga najdemo v spisu *O duši*: »Nekateri pravijo, da je (duša) pomešana s celoto, zaradi česar je verjetno tudi Tales menil, da je vse polno bogov« [καὶ ἐν τῷ ὄλῳ δὴ τινες αὐτὴν μεμίχθαι φασι, ὅθεν ἴσως καὶ Θαλῆς ᾤήθη πάντα πλήρη θεῶν εἶναι.] (*De anim.* 411a 7–8).²²¹ Izrek »vse je polno bogov«, ki sam po sebi implicira mnogoterost bogov, namreč ne govori proti obstoju *enega* božanskega Bitja, ki vse stvari zaobsega in krmari, ampak »prej v prid predpostavki enega vseobsegajočega božanstva [*Allgottheit*], ki se ustvarjajoče razvije v posamezne sile. (...) Hkratna enost in mnogoterost božanskega (...) je v samem bistvu mistike«. ²²² Tudi pozneje v arhaični misli enost Bitja, ki je nekaj božanskega, τὸ *theïon*,

219 *Ibid.*, str. 46.

220 Prim. *Adv. Haer.* II, 14,2.

221 Prev. J. Ciglenečki. Prim. *Plat. Leg.* 899b.

222 K. Joël, *Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik*, Basel 1903, str. 134.

sama po sebi ne izključuje množstva bogov (*hoi theoi*).²²³

Celotno vesolje je po Talesu nekaj božanskega – in zato oživiljenega. V prid temu govori tudi Aristotelova opazka v spisu *O duši*, kjer Talesa prišteva v skupino tistih mislecev, ki so dušo razumeli kot »pomešano s celoto«. ²²⁴ V kontekstu oživiljenosti vesolja je treba omeniti tudi naslednje Aristotelovo pričevanje: »Če (sklepamo) po tem, kar (o njegovih nazorih) poročajo, je tudi za Talesa videti, da je dušo razumel kot nekaj, kar povzroča gibanje, saj je rekel, da ima kamen [magnet] dušo, ker povzroča gibanje železa« [ἔοικε δὲ καὶ Θαλῆς ἐξ ὧν ἀπομνημονεύουσι κινητικόν τι τὴν ψυχὴν ὑπολαβεῖν, εἴπερ τὴν λίθον ἔφη ψυχὴν ἔχειν, ὅτι τὸν σίδηρον κινεῖ.] (*De anim.* 405a 19–21).²²⁵ Na primeru magnetna Aristotel izpelje sklep, da je duša gibalni vzrok, kar je očiten anahronizem, saj predpostavlja Aristotelovo teorijo štirih vzrokov, ki je Tales seveda ni poznal.²²⁶ V prejšnjem poglavju smo videli, da je takšno »nagnjenje k razvijanju ‚nujnih predpostavk‘ ali ‚nujnih posledic‘ neke zgodnje trditve, da bi ob pomoči tega rekonstruiral izvirni obseg obravnavanega nauka in njegov želeni pomen, ena izmed Aristotelovih najbolj priljubljenih metod«²²⁷ – in primer z magnetom je gotovo eden izmed takšnih.

Toda če odmislimo to interpretacijo, ki je nedvomno poznejša, lahko iz Aristotelovega pričevanja vendarle izluščimo jedro, ki ga je – z veliko previdnostjo – mogoče pripisati Talesu: prepričanje, da je celotno vesolje oživiljeno, saj ima celo kamen/magnet življenje. Predstava o oživiljenosti vsega se lepo vklaplja v splošno panteistično shemo,

223 W. Jaeger, *op. cit.*, str. 33.

224 *De anim.* 411a 7.

225 Prev. J. Ciglenečki.

226 B. Snell, »Die Nachrichten über die Lehren des Thales und die Anfänge der griechischen Philosophie und Literaturgeschichte«, v: *Philologus* 96 (1944), 170–182, str. 171.

227 H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, Baltimore 1935, str. 355.

na ozadju katere se tudi predstava o božanskem Bitju, ki »vse stvari zaobsega in vse krmari«, ne zdi več tako neverjetna. Čeprav je ob pomanjkanju določnejših in zanesljivejših virov domneva o božanskem Bitju pri Talesu zgolj spekulacija, pa vendarle ta spekulacija sama po sebi ni nič manj plavzibilna kot »materialistična« interpretacija, ki jo podaja Aristotel. Tudi sicer se zdi, da je bilo duhovno ozadje arhaične misli, če se nanj ozremo z večje razdalje, v svojem jedru izrazito »mistično, medtem ko je bil racionalizem zgolj poseben način, kako so jonski misleci ta splošni okvir preoblikovali«. ²²⁸ Vseskozi se je namreč treba zavedati, da se je prek Aristotela in doksografske tradicije pogosto ohranilo zgolj tisto, kar je bilo najbolj specifično, se pravi tisto, v čemer se je Tales *razlikoval* od drugih mislecev, medtem ko je *skupni* duhovni horizont, ki je bil lasten celotnemu obdobju, sčasoma utonil v pozabo.

Kljub dejstvu, da so vsa pričevanja o Talesu, ki so poznejša od Aristotela, *a priori* vprašljiva, pa je v nekem smislu vendarle zanimivo, da nekatera izmed teh pričevanj Talesu izrecno pripisujejo predstavo o božanskem Bitju. Diogen Laertski tako navaja anekdoto, da naj bi Tales na vprašanje, »kaj je Božansko?« [τί τὸ θεῖον;], nekoč odvrnil: »To, kar je brez začetka in konca« [τὸ μήτε ἀρχὴν ἔχον μήτε τελευτήν] (DK 11 A 1). ²²⁹ Diogen tudi omenja, da naj bi Tales rekel, da je Bog »najstarejši med vsemi bivajočimi stvarmi, ker je namreč nerojen« [πρεσβύτατον τῶν ὄντων θεός· ἀγένητον γάρ] (DK 11 A 1). ²³⁰

Aetij gre še korak naprej in pravi, da je Tales Boga razumel kot »um sveta«, *noûs tou kósmou*: »Tales (je rekel), da je Bog *um sveta*, vesolje pa je oživljeno in polno božanstev« [Θ. νοῦν τοῦ κόσμου τὸν θεόν, τὸ δὲ πᾶν ἔμψυχον ἅμα καὶ

228 A. Finkelberg, »On the Unity of Orphic and Milesian Thought«, v: *Harvard Theological Review* 79 (1986), 321–335, str. 335.

229 Prev. J. Ciglenečki.

230 Isti.

δαιμόνων πλήρες.] (DK 11 A 23).²³¹

A tudi to je – kot vse drugo, kar zadeva domnevni Talesov nauk – zgolj spekulacija. Še najlažje je pritrdati ugotovitvi, da je edino »dejstvo o Talesovi filozofiji – če je sploh imel svojo filozofijo – to, da že v antiki o njej niso vedeli nič zanesljivega«. ²³² Vsi poskusi, da bi na podlagi skopih, nezanesljivih in pogosto nasprotujočih si pričevanj rekonstruirali izvorno Talesovo misel, prej ko slej splavajo po vodi.

Grška filozofija se po Diogenu Laertskem, avtorju edine celovito ohranjene antične zgodovine filozofije, ne začneja z bogoslovci ali s Talesom kot pri Aristotelu, ampak z Anaksimandrom. Z njim se prvič v grški filozofiji pojavi tudi pojmovanje Bitja, ki že vključuje oba njegova temeljna aspekta: ontološkega in teološkega. Če gre verjeti doksografskemu izročilu, je Anaksimander to Bitje imenoval *ápeiron*, »Brez-mejno«. Simplikij tako v komentarju k Aristotelovi *Fiziki* pravi: »Izmed tistih, ki so pravili, da je (počelo) eno, v gibanju in brez-mejno, je Anaksimander iz Mileta, Praksiodov (sin), Talesov naslednik in učenec, rekel, da je počelo in prvina bivajočih (stvari) Brez-mejno, pri čemer je za počelo prvi uporabil to ime« [Τῶν δὲ ἓν καὶ κινούμενον καὶ ἄπειρον λεγόντων Ἀναξίμανδρος μὲν Πραξιιάδου Μιλήσιος Θαλοῦ γενόμενος διάδοχος καὶ μαθητῆς ἀρχὴν τε καὶ στοιχείον εἶρηκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον, πρῶτος τοῦτο τοῦνομα κομίσας τῆς ἀρχῆς] (DK 12 A 9).²³³

Izraz *ápeiron* je substantivirani pridevnik srednjega spola, ki v grščini označuje »nekaj vseprisotnega, neko atmosfersično prisotnost. Tu ne gre za značilnost nekega bivajočega, ampak za značilnost celotnega prostora, ‚biti‘, v kateri se

231 Isti.

232 H. Cherniss, »Characteristics and Effects of Presocratic Philosophy«, v: *Journal of the History of Ideas* 12 (1951), str. 319–345; 1–28, 5.

233 Prev. J. Ciglenečki.

pojavlja vse posamezno bivajoče«. ²³⁴ Morfološko je izraz *ápeiron* sestavljenka iz predpone *alpha privativum*, s katero je izraženo zanikanje oziroma odvzemanje, ter besede *péras*, ki v grščini pomeni meja. V skladu z etimologijo tako *ápeiron* dobesedno pomeni »Brez-mejno«, kar je mogoče razumeti tudi v smislu absolutne negacije vsakršne za-mejenosti. Ta negacija ima izrazito ontološko razsežnost: če namreč posamezno bivajoče stvari v svoje bivanje vznikajo šele prek svoje za-mejitve, tj. prek določitve zunanjih meja nasproti drugim bivajočim stvarim, je Brez-mejno nujno neka povsem druga raven bivanja, ki v absolutnem smislu predhaja in je drugačna od vseh posamezno bivajočih stvari v svetu, ki druga drugo vselej za-mejujejo. Meja je v tem smislu vselej negacija tega, kar ostane zunaj območja, ki ga ta meja začrta. Počelo kot Brez-mejno je kot negacija vsakršne meje v tem smislu dvojna negacija, zanikanje zanikanja, ali drugače rečeno: Brez-mejno je absolutna afirmacija.

Aristotel v odlomku iz tretje knjige *Fizike*, ki se sicer nanaša na »vse naravoslovce«, pri čemer pa poimensko omenja le Anaksimandra, v zvezi z Brez-mejnim pravi, da je sámo nujno brez počela: »Vse stvari so ali počelo ali iz počela, ne obstaja pa počelo brez-mejnega: tâko počelo bi bilo namreč njegova meja. Nadalje pa je nenastalo in neuničljivo, ker je določeno počelo: kar je nastalo, nujno pride do konca in za vsako minevanje obstaja konec« [ἅπαντα γὰρ ἢ ἀρχὴ ἢ ἐξ ἀρχῆς, τοῦ δὲ ἀπείρου οὐκ ἔστιν ἀρχή· εἴη γὰρ ἂν αὐτοῦ πέρας. ἔτι δὲ καὶ ἀγένητον καὶ ἄφθαρτον ὡς ἀρχὴ τις οὔσα· τὸ τε γὰρ γενόμενον ἀνάγκη τέλος λαβεῖν, καὶ τελευτὴ πάσης ἔστιν φθορᾶς] (*Phys.* 203b 6–10). ²³⁵ O *ápeironu* ni mogoče reči, da je nekaj bivajočega, saj kot Brez-mejno nujno predhaja vsemu za-mejenemu, tj. posamezno bivajočemu, in je v tem smislu onkraj-bivajoče. Že ob rojstvu grške filozofije se tako nakazuje misel, ki jo je

²³⁴ H. G. Gadamer, *Der Anfang der Philosophie*, Stuttgart 1996, str. 16.

²³⁵ Prev. V. Kalan (prirejen prevod).

mного pozneje artikular Platon v znamenitem odlomku iz *Politeje*, kjer najvišjo idejo Dobrega opiše kot *epékeina tês ousías*, »onkraj bitnosti« (*Resp.* 509b). Podobno tudi Anaksimandrov *ápeiron* ni nekaj bivajočega, ampak kot brez-mejno Počelo vse posamezno bivajoče stvari, ki so po definiciji za-mejene, v celoti presega.²³⁶

Anaksimandrov *ápeiron* velja za prvi abstraktni pojem grške filozofije, s katerim se ta šele zares začinja.²³⁷ Že pri Homerju je Okean sicer opisan kot »brez-mejen«, vendar pa se šele pri Anaksimandru izraz *ápeiron* pojavi kot po-*samo*-staljeni pridevnik in ne več v svoji atributivni obliki.²³⁸ Filozofsko mišljenje je s tem prvič preseglo raven posamezno bivajočega ter odločno zakorakalo v območje »metafizike«. Ker ima vsako posamezno bivajoče, ki obstaja znotraj čutno-zaznavnega sveta, nujno tudi svojo mejo, je predpostavka nečesa, kar je definirano prek odsotnosti te meje, seveda izrazito predpostavka, ki transcendirá čutno-zaznavno, pojavno raven tega sveta.

Nekatera sekundarna pričevanja, ki izhajajo iz peripateitične tradicije, so brez-mejnost Anaksimandrovega počela poskušale interpretirati v smislu *kvalitativne* nedoločenosti. V skladu s takšno razlago je *ápeiron* nekakšna nedoločena snov, ki je sicer drugačna od drugih elementov, a kljub temu še vedno snov. O tem govori naslednje pričevanje, ki primerja določenost oziroma za-mejenost Anaksimovega počela z nedoločenostjo oziroma brez-mejnostjo Anaksimandrovega: »Tako kot on je tudi sam trdil (sc. Anaksim), da je podležeča narava ena in brez-mejna, *da pa ni nedoločena, kakor trdi oni* (sc. Anaksimander), ampak

236 H. Fränkel, »Studies in Parmenides«, v: D. J. Furley in R. E. Allen (ured.), *Studies in Presocratic Philosophy*, 2. zv., *The Eleatics and Pluralists*, London 1975, 1–47, str. 28.

237 Prim. O. Gigon, *Der Ursprung der griechischen Philosophie. Von Hesiod bis Parmenides*, Basel–Stuttgart 1968, str. 60–61.

238 U. Hölscher, *op. cit.*, str. 38.

določena; zanjo trdi, da je to zrak« [μίαν μὲν καὶ αὐτὸς τὴν ὑποκειμένην φύσιν καὶ ἄπειρόν φησιν ὡσπερ ἐκεῖνος, οὐκ ἀόριστον δὲ ὡσπερ ἐκεῖνος, ἀλλὰ ὠρισμένην, ἀέρα λέγων αὐτήν·] (DK 13 A 5).²³⁹ Razlaga Anaksimandrovega Brez-mejnega v smislu snovne nedoločenosti je močno vprašljiva, v kolikor izhaja neposredno iz Aristotelove predpostavke v *Metafiziki*, v skladu s katero so vsi naravoslovci počelo razumeli kot *snovni* vzrok. Ker Anaksimander v teh odlomkih iz *Metafizike* poimensko ni omenjen (kar priča o tem, da se je Aristotel očitno dobro zavedal, da Anaksimandrov *ápeiron* ni nekaj snovnega, saj bi ga sicer med obravnavo počela kot snovnega vzroka gotovo omenil), so poskušali Aristotelovi nasledniki Anaksimandrov *ápeiron* uskladiti z osnovno shemo v *Metafiziki*, zato so iz njega na silo napravili snovno počelo; toda ker je bilo po drugi strani očitno, da *ápeiron* ni nobena od znanih prvin, so bili prisiljeni Brez-mejno interpretirati v smislu kvalitativne nedoločenosti.

Voda na mlin takšne interpretacije je bila tudi Aristotelova razlaga, ki jo najdemo nekoliko pozneje v *Fiziki* in v skladu s katero *ápeiron* razume kot snovni vzrok (četudi pri tem ne govori eksplicitno o Anaksimandru): »Ker pa so bili vzroki razdeljeni četverno, je razvidno, da je brez-mejno vzrok kot snov« [ἐπεὶ δὲ τὰ αἴτια διήρηται τετραχῶς, φανερόν ὅτι ὡς ὕλη τὸ ἄπειρον αἴτιόν ἐστι] (*Phys.* 207b 34–35).²⁴⁰ Aristotel brez-mejno kot snov razume v smislu nedoločene materije, in sicer kot nasprotje oblike, ki je po svoji naravi vselej določena oziroma za-mejena.²⁴¹ Takšni »materializaciji« *ápeirona* se je najprej pridružil Teofrast, ki v brez-mejnem vidi *hypokeímenon*, »podlago«, pri čemer ima v mislih prav Aristotelov *snovni* vzrok, kot je razvidno iz naslednjega odlomka: »Ko je opazil, kako se štiri

239 Prev. J. Ciglencečki.

240 Prev. V. Kalan.

241 T. G. Sinnige, *Matter and Infinity in the Presocratic Schools and Plato*, Assen 1971, str. 27.

prvine spreminjajo druga v drugo, se mu očitno ni zdelo primerno, da bi eno izmed njih *postavil za podlago*, ampak nekaj drugega poleg njih« [δῆλον δὲ ὅτι τὴν εἰς ἄλληλα μεταβολὴν τῶν τεττάρων στοιχείων οὗτος θεασάμενος οὐκ ἠξίωσεν ἔν τι τούτων ὑποκείμενον ποιῆσαι, ἀλλὰ τι ἄλλο παρὰ ταῦτα] (DK 12 A 9).²⁴² Rezultat tega procesa je bil, da je *ápeiron* pri poznejših mislecih kmalu postal ena izmed snovnih prvin, ki se od drugih razlikuje zgolj po svoji nedoločenosti.²⁴³

V nasprotju s peripatetskimi in doksografskimi razlagami pa Brez-mejno pri Anaksimandru ne nastopa le kot eno izmed snovnih počel, ampak je kot negacija vsega posamezno bivajočega po svoji naravi nekaj povsem drugega. Tudi glagola *periéchein*, »zaobsegati«, ki ga v tretji knjigi *Fizike* v zvezi z *ápeironom* omenja Aristotel, zato ne gre razumeti v smislu prostorskega obdajanja, saj Brez-mejno predhaja vsemu fizično bivajočemu, ki je po definiciji za-mejeno, zato ga ni mogoče locirati ne znotraj sveta ne zunaj njega. Brez-mejno vse posamezne stvari »zaobsega« v abstraktnejšem smislu, in sicer v smislu absolutne središčnosti, kot metafizični *axis mundi*, ki je enako oddaljen in hkrati enako blizu vsemu posamezno bivajočemu; kot absolutno središčno se »nahaja« povsod in nikjer, saj bi vsaka prostorska lokacija nujno pomenila za-mejitev njegove brez-mejne narave.

Podobno pa velja za *ápeiron* tudi v časovnem smislu; Aristotel v *Fiziki* upravičeno poudarja, da je *ápeiron* »nesmrtnen in neuničljiv«, *athánaton kai anólethron* (*Phys.* 203b 13–14), kar posredno pomeni, da nima meja v času. Nekaj podobnega pravi tudi Hipolit: »Ta (sc. nekakšna narava Brez-mejnega) je *nekaj večnega in nepostarljivega*« [ταύτην (sc. φύσιν τινὰ τοῦ ἀπείρου) αἰδίου εἶναι καὶ ἀγήρω] (DK 12 B 2).²⁴⁴ Iz obeh pričevanj torej izhaja, da je

242 Prev. J. Ciglencečki. Prim. tudi DK 12 A 9a.

243 U. Hölscher, *op. cit.*, str. 39.

244 Prev. J. Ciglencečki.

ápeiron po svoji naravi nesmrten, neuničljiv, večni in nepostarljiv, saj bi imel v nasprotnem primeru (časovno) mejo.

Vsa pričevanja o Anaksimandru, ki smo jih obravnavali do zdaj, v ospredje postavljajo *ontološke* aspekte Brez-mejnega in ga postavljajo v povezavo s snovnimi prvinami. Toda Aristotel, kot smo videli v prejšnjem poglavju, Brez-mejnega ne razume le ontološko, ampak ga opisuje tudi kot živo božanstvo, ki mu pripisuje zmožnost krmarjenja: »Zato tudi, kakor pravimo, ne (obstaja) njegovo počelo, ampak se zdi, da je ono samo (počelo) drugih (stvari) in da vse zaobsega in vse krmari (...) To (Brez-mejno) je nekaj božanskega« [διό, καθάπερ λέγομεν, οὐ ταύτης ἀρχή, ἀλλ' αὕτη τῶν ἄλλων εἶναι δοκεῖ καὶ περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν, (...) καὶ τοῦτ' εἶναι τὸ θεῖον.] (*Phys.* 203b 10–13).²⁴⁵ *Teološki* aspekt Brez-mejnega Aristotel sicer res pripisuje večini naravoslovcev, vendar pa pri tem poimensko navede le Anaksimandra: »Kajti (Brez-mejno) je nesmrtno in neuničljivo, kakor trdi Anaksimander in večina izmed naravoslovcev« [ἀθάνατον γὰρ καὶ ἀνώλεθρον, ὥσπερ φησὶν Ἀναξίμανδρος καὶ οἱ πλείστοι τῶν φυσιολόγων] (*Phys.* 203b 13–15).²⁴⁶

Jezikovne značilnosti tega odlomka in eksplicitna omemba Anaksimandra govorijo v prid temu, da je Aristotelov komentar bolj ali manj zvesta parafraza izvirnih Anaksimandrovih besed. Celoten odlomek ima namreč značilen arhaičen prizvok, kar še posebno velja za frazo *periéchein hápanta kai pánta kybernân*, »vse stvari zaobsega in vse krmari«. Ta fraza namreč ni zgolj »plehka formula, ki izhaja izpod komentatorjevega peresa, ampak izvirna ,ritmična celota‘ (...), ki stremi k posebnem učinku svečanosti in mora zato izhajati iz Anaksimandrovega besedila«. ²⁴⁷ Zelo

245 Isti.

246 Isti.

247 D. Babut, »Le Divin et les dieux dans la pensée d'Anaximandre«, v: *Revue des Études Grecques* 85 (1972), 1–32, str. 8.

verjetno je, da je glagol *periéchein*, »zaobsegati«, »zaobdajati«, z Brez-mejnim povezoval že Anaksimander; Aristotel namreč na nekem drugem mestu (gl. *Phys.* 208a 3) pravi, da bi morali Brez-mejno v resnici imenovati to, kar je sólo obdano, in ne to, kar zaobsega: »Zato je tudi neumestno (brez-mejno) napraviti za zaobsegajoče namesto za zaobseženo« [διὸ καὶ ἄτοπον τὸ περιέχον ποιεῖν αὐτὸ ἀλλὰ μὴ περιεχόμενον] (*Phys.* 208a 3). Argument bi bil povsem nesmiseln, če bi v prej navedenem odlomku *Phys.* 203b 11 Aristotel Brez-mejno mimo Anaksimandra samovoljno povezal z glagolom *periéchein*.²⁴⁸ V odlomku *Phys.* 208a 3 je tako bolj ali manj jasno, da Aristotel tu kritizira prav Anaksimandra, ki je v nasprotju z njim Brez-mejno razumel kot *tò periéchon*, »zaobsegajoče«. ²⁴⁹ V prid temu govori tudi dejstvo, da se izraz *periéchein* oziroma analogno *tò periéchon* v povezavi z Brez-mejnim pri Aristotelu pojavi še na treh mestih, pri čemer je vse te odlomke mogoče vsaj posredno povezati z Anaksimandrom.²⁵⁰

Celotno formulacijo *kaì periéchein hápanta kaì pánta kybernân* je zaradi vseh teh razlogov mogoče razumeti kot razmeroma zvesto parafrazo, ki se močno opira na Anaksimandrove besede, v kolikor ne gre celo za dobesedni citat. Ta formulacija obenem jasno implicira tudi predstavo o Brez-mejnem Počelu kot umnem Bitju; če namreč Brez-mejno, ki vse stvari krmari, ne bi imelo umne narave, bi moral biti ves *kósmos* neurejen, kar pa očitno ni tako. Dejavnost krmarjenja predpostavlja nekakšno z umom obdarjeno božanstvo, »ki krmari in na neki način drži krmilo sveta, tako kot krmar drži krmilo ladje. Z uporabo glagola *kybernân* je Anaksimander vrhovnemu počelu implicitno

248 *Ibid.*, str. 6.

249 H. B. Gottschalk, »Anaximander's ‚Apeiron‘«, v: *Phronesis* 10 (1965), 37–53, str. 38.

250 Prim. *De cael.* 303b 10–13; *Phys.* 207a 19–20; *De gen. et corr.* 332a 24–25; D. Babut, *op. cit.*, str. 5.

pripisal osebne kvalitete (misel, umnost, zmožnost izbire in delovanja), za katere se mu je zdelo, da jih je z izrazom *ápeiron* zavrnel«. ²⁵¹ Formulacijo *kai periéchein hápanta kai pánta kybernân* poudarjata tudi »dvojni veznik *kai* in ponovitev *panta* kot karakteristična predikacija vseomogočnosti [*Allmachtsprädikation*]. *Ápeiron* je brezmejen v času, nosilec neomejene moči gibanja in neomejen vladar, čigar volja je določujoča za vse«. ²⁵² Pri Anaksimandru je torej Brez-mejno nekakšen umni *kybernétes*, »Krmar«, ki ima vse predikate vrhovnega božanstva. Prav ti predikati pričajo o tem, da je »za Anaksimandra bistvena razlika med *ápeironom* in preostalim vesoljem ta, da je prvi ontološko superioren v odnosu do vseh drugih resničnosti, kolikor je sam počelo, od koder vse te stvari izhajajo«. ²⁵³

Vse to nazadje kulminira v Aristotelovi trditvi, da je Brez-mejno »nekaj božanskega« [*καὶ τοῦτ' εἶναι τὸ θεῖον*] (*Phys.* 203b 13). V prid avtentičnosti izraza *tò theîon*, ki se pojavi v navedenem odlomku in bi ga Aristotel lahko povzel po Anaksimadrovih izvirnih besedah, govori že struktura celotnega argumenta, ki se smiselno in povsem naravno izteče v trditve, da je Brez-mejno »nekaj božanskega«. ²⁵⁴ Ta predikat božanskosti je »iz tradicionalnih božanstev prenesen na prvo počelo (...) na podlagi predpostavke, da so predikati, ki so običajni za Homerjeve in Heziodove bogove, v tem počelu inherentni na višji stopnji oziroma mu jih je mogoče pripisati z večjo gotovostjo«. ²⁵⁵ »Božansko«, *tò theîon*, tako ni »le še en predikat, ki je pripisan prvemu počelu, ampak, nasprotno, ta posamostaljena oblika pridevnika z določnim členom v prvi vrsti kaže na to, da je ,Božansko' tu razumljeno kot samostojen koncept, ki je po

251 *Ibid.*, str. 10.

252 A. Finkelberg, *op. cit.*, str. 15.

253 D. Babut, *op. cit.*, str. 11.

254 W. Jaeger, *op. cit.*, str. 31, op. 44, str. 203.

255 *Ibid.*, str. 204.

svojem bistvu religioznega značaja, in identificiran z umnim počelom, z Brez-mejnim«. ²⁵⁶ Poudariti je treba tudi, da se »Božansko« v smislu samostojnega koncepta v ohranjenem korpusu grških besedil pred Anaksimandrom ne pojavlja. Če je torej izraz *tò theîon* v resnici mogoče pripisati že Anaksimandru, s tem prvič v grški misli – na mesto posameznega boga ali božanstva – v ospredje stopi »ideja božanskega«, »Božansko« kot tako, ki se pri Anaksimandru potemtakem kaže kot *ápeiron*, tisto Brez-mejno. ²⁵⁷

Ontološki in teološki aspekt Bitja se prepletata tudi pri Anaksimenu, zadnjemu izmed trojice miletskih pionirjev, ki je za Počelo postavil Zrak, *aér*, in prav tako poudaril njegovo brez-mejno naravo. O tem govori odlomek pri Simplikiju: »Anaksimenu iz Mileta, Evristratov (sin), je bil Anaksimandrov prijatelj. Tako kot on je tudi sam trdil, da je podležeča narava ena in brez-mejna, da pa ni nedoločena, kakor trdi oni (tj. Anaksimander), ampak določena; zanjo trdi, da je *zrak*« [Ἀναξιμένης δὲ Εὐρυστράτου Μιλήσιος, ἑταῖρος γεγωνὼς Ἀναξιμάνδρου, μίαν μὲν καὶ αὐτὸς τὴν ὑποκειμένην φύσιν καὶ ἄπειρόν φησιν ὡσπερ ἐκεῖνος, οὐκ ἄοριστον δὲ ὡσπερ ἐκεῖνος, ἀλλὰ ὠρισμένην, ἀέρα λέγων αὐτήν·] (DK 13 A 5). ²⁵⁸

V prid domnevi, da je brez-mejnost več kot zgolj predikat Zraka, morda govori pričevanje Diogena Laertskega, kjer se izraz *ápeiron* pojavi v samostalniški obliki: »Ta (sc. Anaksimenu) je rekel, da sta počeli Zrak in Brez-mejno« [οὗτος ἀρχὴν ἀέρα εἶπε καὶ τὸ ἄπειρον] (DK 13 A 1). Diogenova formulacija »Zrak in Brez-mejno« priča o tem, da je brez-mejnost prav toliko lastnost Zraka, kolikor je »zračnost« lastnost Brez-mejnega. Zaradi te emfatične

256 *Ibid.*, str. 31; o pojmu *tò theîon* v arhaični misli, str. 203, op. 44.

257 *Ibid.*, str. 31.

258 Prev. J. Ciglenečki.

brez-mejnosti velja za Anaksimenov Zrak podobno kot za Anaksimandrov *ápeiron*: tudi brez-mejni Zrak je tako neka druga raven bivanja, ki se v ontološkem smislu razlikuje od posamezno bivajočih stvari v svetu, če so te že po definiciji za-mejene.

Anaksimenu Zrak eksplicitno omenja v domnevno izvornem fragmentu DK 13 B 2, ki se je ohranil prek Aetija: Anaksimenu »trdi, da kakor naša duša, ki je Zrak, obvladuje nas, tako tudi Dih in Zrak zaobsegata celoten svet« [οἶον ἢ ψυχῆ, φησίν, ἢ ἡμετέρα ἀἷρ οὐσα συγκρατεῖ ἡμᾶς, καὶ ὅλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἀἷρ περιέχει] (DK 13 B 2).²⁵⁹ V tekstnokritičnem smislu je navedeni fragment sporen.²⁶⁰ Kot je znano iz številnih drugih primerov, glagol *phesín*, »trdi«, še zdaleč ni zagotovilo, da gre v resnici za dobesedni navedek, kot bi kdo nemara pomislil. Proti temu namreč govorijo izrazi, kot so *pneúma*, *kósmos* in *synkrateî*, za katere se zdi malo verjetno, da bi jih lahko uporabil že Anaksimenu, saj se v filozofski terminologiji pojavijo šele mnogo pozneje.²⁶¹ Kljub tem pomislekom, ki zadevajo posamezne izraze, pa se danes mnogi interpreti strinjajo, da je osrednje sporočilo fragmenta, tj. analogija med mikro- in makrokozmosom, v osnovi verjetno pristno.²⁶² Anaksimenu je Zrak za Počelo izbral bržkone zato, ker ta element

259 Prev. J. Ciglenečki.

260 Prim. K. Alt, »Zum Satz des Anaximenes über die Seele: Untersuchung von Aetios Peri archôn«, v: *Hermes* 101 (1973), 129–164, str. 129sl.

261 K. Reinhardt, *Kosmos und Sympathie*, München 1926, str. 209sl.; J. Kerschensteiner, *Kosmos. Quellenkritische Untersuchung zu den Vorsokratikern*, München 1962, str. 83.

262 Prim. O. Gigon, *Der Ursprung der griechischen Philosophie*, Basel 1968, str. 102 sl.; W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy, I: The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*, Cambridge 1962–1965–1969, str. 131 sl.; M. L. West, *Early Greek Philosophy and the Orient*, str. 100 sl.; G. S. Kirk in J. E. Raven, *op. cit.*, str. 158–162; B. Šijaković, *op. cit.*, str. 164–169.

najočitneje zaobsega druge.²⁶³ Glagol *periéchein*, ki se pojavi v fragmentu DK 13 B 2, interpreti navadno razumejo dobesedno, in sicer da Zrak »obdaja« svet v fizičnem smislu, toda že analogija s človeško dušo govori proti takšni razlagi; duša namreč telesa ne obdaja od zunaj, ampak ga preveva od znotraj in »drži skupaj«, kar je Aristotel pozneje opisal z izrazom *synéchon*.²⁶⁴

Prav analogija z dušo nas tako opominja, da glagola *periéchein* tu ne gre razumeti v smislu, da Zrak obdaja svet od zunaj, ampak v smislu »zaobseganja« kot vseprežemajoče prisotnosti, podobno kot to velja za Brez-mejno pri Anaksimandru. Zrak je tako nekakšen ontološki *axis mundi*, podlaga, ki ima kohezivno funkcijo in svet drži skupaj, vendar ne fizično *od zunaj*, ampak – v abstraktnejšem, »metafizičnem« smislu – *od znotraj*. V prid tej razlagi govorijo tudi drugi slovarski pomeni glagola *periéchein*, ki poleg prostorskega »obdajanja« pomeni tudi »presegati«, »nadkriljevati«, »biti močnejši« – vse to pa so konotacije, ki jih v kontekstu fragmenta DK 13 B 2 lahko evocira glagol *periéchein*.

Zrak tako sveta ne obdaja v prostorskem smislu, ampak je kot brez-mejno Počelo imanentno prisoten tudi *znotraj* njega. Če je namreč brez-mejen, Zrak nujno transcendirava vse za-mejeno, se pravi posamezno bivajoče znotraj sveta, vendar pa je – po analogiji z dušo – v njem vseeno imanent. Vse to se lepo vklaplja tudi v *teološki* aspekt Bitja, v prid kateremu govori glagol *synkrateîn*, »obvladovati«, ki se pojavi v fragmentu DK 13 B 2. Četudi ta glagol verjetno ni pristno Anaksimenov, pa mora pomensko vendarle ustrezati glagolu, ki ga je na tem mestu uporabil, saj drugače celotna Aetijeva parafraza ne bi imela smisla. Z analogijo med dušo in zrakom, ki obvladujeta človeško telo in svet, je imel »Anaksimeno očitno v mislih umne in ne le fiziološke

263 J. Klowski, »Ist der Aer des Anaximenes als eine Substanz konzipiert?«, v: *Hermes* 100 (1972), 131–142, str. 142.

264 Gl. Arist. *de anim.* II, 415 b 28 sl. in še posebno 416 a 6 sl.

fenomene. Povsem jasno se namreč zaveda, da mora božanska narava *ápeirona* vključevati moč misli kot nečesa, kar je nepogrešljivo za vodenje vesolja.²⁶⁵ Če Zrak – po analogiji z dušo – obvladuje ves svet, ki je umno urejen, je nujno tudi Zrak nekaj umnega. Podobno kot ima Brez-mejno pri Anaksimandru vlogo vesoljnega »Krmarja«, nastopa Zrak pri Anaksimenu v vlogi vesoljnega »Vladarja«, ki obvladuje ves svet.

Ta teološki aspekt Zraka poudarjajo tudi sekundarna pričevanja. Aetij tako na nekem mestu pravi: »Anaksimenu (pravi), da je *Zrak Bog*« [Ἄ. τὸν ἄερα θεὸν εἶναι] (DK 13 A 10).²⁶⁶ Še določnejši pa je glede tega Cicero: »Pozneje je Anaksimenu trdil, da je *Zrak Bog* in da je nastal in da je nezmeren, brezmejen in vselej v gibanju« [*Post A. aēra deum statuit eumque gigni esseque immensum et infinitum et semper in motu*] (DK 13 A 10).²⁶⁷ Toda če se na splošno zdi, da je tako pri Anaksimandru kot pri Anaksimenu v ospredju ontološki aspekt Bitja, medtem ko je teološki nekoliko bolj v ozadju, pa se ta v vsej svoji razsežnosti pokaže pri naslednjem v vrsti jonskih mislecev: Ksenofanu iz Kolofona.

»Ksenofan se je v zgodovini filozofije znašel pomotoma,« je nekoč suvereno zapisal Harold Cherniss.²⁶⁸ A kot se pogosto dogaja, taka sodba več kot o Ksenofanu pove o tem, kako je filozofijo razumel avtor navedenega citata. Kakršnokoli že je Ksenofanovo mesto v zgodovini filozofije, predstavlja njegovo pojmovanje Bitja veliko prelomnico znotraj arhaične misli,²⁶⁹ saj se prav z njim Bitje prvič nedvoumno osvobodi povezave s *snovnim* počelom, ki jo sicer v svoji interpretaciji arhaične misli potencirano poudarja Aristotel. Ksenofan

265 W. Jaeger, *op. cit.*, str. 36.

266 Prev. J. Ciglenečki in Ž. Borak.

267 Ista.

268 H. Cherniss, *op. cit.*, str. 335.

269 Prim. A. Finkelberg, *op. cit.*, str. 266.

to Bitje preprosto imenuje z izrazom *theós*, »Bog«. Že iz samega izraza je razvidno, da Ksenofan Bitja ne razume kot abstrakten ontološki koncept, kakor sta njegovo misel pozneje poskušala razlagati Platon in Aristotel, ampak nanj gleda iz perspektive vernika in častilca.

O tem priča fragment DK 21 B 1, v katerem spodbuja ljudi k spoštljivosti do Boga in k primernim besedam: »Najprej pa *morajo radostni ljudje zapeti Bogu hvalnico / s spoštljivimi zgodbami in čistimi besedami*« [χρηὶ δὲ πρῶτον μὲν θεὸν ὑμνεῖν εὐφρονας ἀνδρας / εὐφήμοις μύθοις καὶ καθαροῖσι λόγοις] (DK 21 B 1,13–14).²⁷⁰ Tudi iz drugih fragmentov je razvidno, da Ksenofanovo pojmovanje Boga ne »počiva na logičnem dokazu (...), ampak vznikaja iz neposrednega občutka globoke spoštljivosti spričo vzvišenosti Božanskega.«²⁷¹ To je lepo razvidno iz fragmenta DK 21 B 26, kjer je abstraktna teza o negibnosti Boga utemeljena z »argumentom«, da bi se gibanje za Boga ne spodobilo: »Bog ostaja vselej na istem (mestu), nič se ne giblje; / *ni primerno*, da bi se selil zdaj sem, zdaj tja« [αἰεὶ δ' ἐν ταύτῳ μῖμνει κινεούμενος οὐδέν, / οὐδὲ μετέρχεσθαι μιν ἐπιπρέπει ἄλλοτε ἄλλῃ] (DK 21 B 26).²⁷² Na ta izrazito religiozni, nediskurzivni okvir, katerega primarni namen ni argumentirano pojasnjevanje, verjetno aludira tudi Aristotel v *Metafiziki*, ko v zvezi s Ksenofanom pravi, da ni »ničesar razjasnil, niti ni videti, da bi se dotaknil narave katerekoli izmed teh (sc. vrst Enega), ampak se je ozrl na vse nebo in rekel, da je eno Bog« [οὐθὲν διεσαφήνισεν, οὐδὲ τῆς φύσεως τούτων οὐδετέρας ἔοικε θιγεῖν, ἀλλ' εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας τὸ ἐν εἶναι φησι τὸν θεόν] (DK 21 A 30).²⁷³

Ksenofan je v antiki slovel kot velik kritik tradicionalnih grških nazorov o bogovih. Izhodišče njegove misli je

270 Prev. D. Movrin (prirejen prevod). Prim. W. Jaeger, *op. cit.*, str. 212.

271 *Ibid.*, str. 49.

272 Prev. D. Movrin (prirejeno po prevodu V. Kalana).

273 Isti.

predstava, da so bogovi po svoji naravi radikalno drugačni od vseh predstav, ki si jih o njih lahko zamisli človek. Kot primer navaja Homerja in Hezioda, ki bogovom neupravičeno pripisujeta človeške lastnosti, o čemer govori naslednji fragment: »Homer in Heziod sta pripisala bogovom vseh vrst stvari, / ki so pri ljudeh vredne zaničevanja in graje, / krajo, prešuštvovanje in medsebojno sleparjenje« (DK 21 B 11).²⁷⁴ O projiciranju človeških lastnosti v bogove govori tudi fragment DK 21 B 16: »Etiopijci za svoje bogove pravijo, da so toponosi in črni, / Tračani pa za svoje, da so plavooki in rdečelasi.«²⁷⁵ Še nazornejši pa je v tem pogledu fragment DK 21 B 15: »Če pa bi imeli voli in konji in levi roke / in bi znali z rokami risati ter početi to, kar ljudje, / bi konji risali podobe bogov podobne konjem, / voli pa volom; in naredili bi jim takšna telesa, / kakršna bi imeli sami« (DK 21 B 15).²⁷⁶

Toda Ksenofanova kritika, ki jo izražajo navedeni fragmenti, v resnici ne zadeva le tradicionalnih antropomorfnih predstav o bogovih, ampak v svojem jedru meri še precej globlje. Z njo želi poudariti predvsem radikalno drugačnost božanske sfere, še posebno pa drugačnost *enega* Boga, ki je »največji med bogovi in ljudmi« [θεὸς ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος] (DK 21 B 23,1),²⁷⁷ zaradi česar so mnogi v njem upravičeno prepoznali začetnika grške apofatične tradicije. Vsaka določitev Boga, ki je po svoji naravi vselej za-mejitev, pomeni nasilje nad naravo absolutnega; Ksenofan zato Boga navadno opisuje z negativnimi predikati, saj bi bila vsaka pozitivna določitev nasprotna njegovi naravi. To še posebno velja za predikate, ki izražajo podobnost s človekom,²⁷⁸ o čemer govori naslednji odlo-mek: »Smrtnikom pa ni (sc. Bog) podoben ne po postavi ne

274 Isti.

275 Isti.

276 Isti.

277 Isti.

278 K. Joël, *op. cit.*, str. 137.

po (umskem) vidu« [οὐ τι δέμας θνητοῖσιν ὁμοίος οὐδὲ νόημα] (DK 21 B 23,2).²⁷⁹

V antiki so radi poudarjali podobnost med Ksenofanovim Bogom in Parmenidovim Bivajočim, saj je v obeh primerih v ospredju Enost in negibnost (prim. DK 21 B 23 in DK 21 B 26). A vendar Ksenofana in Parmenida ne družijo le predstava o Enosti in negibnosti, ampak tudi o umni naravi Boga oziroma Bivajočega, ki pride pri Parmenidu do izraza v stavku »isto je namreč umevati in biti« [τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι] (DK 28 B 3). Pri Ksenofanu srečamo podobno trditev: Bog »ves gleda, ves umeva in ves tudi sliši« [οὐλος ὄραϊ, οὐλος δὲ νοεῖ, οὐλος δὲ τ' ἀκούει] (DK 21 B 24).²⁸⁰ Iz tega fragmenta je razvidno, da Bog ne le da *ima* umevanje, ampak *je* umevanje. Umna narava Boga je pri Ksenofanu eksplicitno poudarjena tudi v fragmentu DK 21 B 25: »Brez truda z *mislijo Uma* upravlja vse stvari« [ἀπάνευθε πόνοιο νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει] (DK 21 B 25). Prav umna narava je, kot je razvidno iz navedenega odlomka, tista njegova zmožnost, ki »upravlja vse stvari«. Glagol *kradaínein*, »upravljati«, je – podobno kot glagol *kybernân* pri Anaksimandru – eden izmed tistih izrazov, s katerim so arhaični misleci označevali primarno dejavnost (nad)kozmičnega Bitja.

Ob tako poudarjeni teološki razsežnosti je zanimivo, da je Ksenofan na poznejše mislece vplival predvsem s predstavo, da je Bog po svoji naravi en sam, o čemer govori na začetku fragmenta DK 21 B 23: »*En Bog*, med bogovi in ljudmi največji« [εἷς θεὸς ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος]. To *enost* Bitja, ki pride v arhaični misli prvič eksplicitneje do izraza prav s Ksenofanom, so pozneje poudarjali *številni* misleci, ki so v Ksenofanu zato videli začetnika eleatske tradicije. Platon tako v *Sofistu* pravi: »Izhajajoč od nas pa *eleatski rod*, ki se je začel s *Ksenofanom* in še

279 Prev. D. Movrin.

280 Isti.

prej, pripoveduje zgodbe, po katerih je to, kar se imenuje ‚vse‘ (stvari), pravzaprav Eno« [τὸ δὲ παρ’ ἡμῖν Ἐλεατικὸν ἔθνος, ἀπὸ Ξενοφάνους τε καὶ ἔτι πρόσθεν ἀρξάμενον, ὡς ἐνὸς ὄντος τῶν πάντων καλουμένων οὕτω διεξέρχεται τοῖς μύθοις] (DK 31 A 29).²⁸¹ V eleatsko tradicijo Ksenofana uvršča tudi Aristotel, ki v zvezi z njim pravi, da je bil prvi med temi misleci, ki je »postavil nauk o Enem (...) in trdil, da je Eno Bog« [Ξενοφάνης δὲ πρῶτος τούτων ἐνίσας (...) τὸ ἐν εἶναι φησι τὸν θεόν] (DK 31 A 30).²⁸² Tako Platon kot Aristotel torej Ksenofana vidita predvsem v luči ontologije oziroma henologije, zaradi česar ga soglasno postavljata v kontekst eleatske tradicije.

Pri tem poudarjanju enosti Boga pa je vendarle treba reči, da enost pri Ksenofanu paradoksalno ne izključuje množstva bogov, kot je lepo razvidno iz verza DK 21 B 23,1: »En Bog, med bogovi in ljudmi največji« [εἷς θεὸς ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος]. Mnoštva bogov, ki ga implicira ta odlomek, seveda ne gre razumeti v smislu homerskih bogov, ki jih Ksenofan, kot smo videli, na veliko kritizira, ampak prej v smislu Talesovega izreka »vse je polno bogov«. ²⁸³ Na podlagi tega se zdi, da Ksenofanov Bog, ki je en sam, kakor pravi v fragmentu DK 21 B 23,1, biva vzporedno z množtvom bogov. V kakšnem odnosu natančno je en Bog do množstva bogov, iz ohranjenih fragmentov ni razvidno, vsekakor pa verjetno ni naključje, da antični viri Ksenofanu pogosto pripisujejo nekakšen *pan-teizem*, znotraj katerega množstvo bogov praviloma ne izključuje enosti Boga, ampak je, kvečjemu nasprotno, dokaz in potrditev njegove vseprisotnosti.²⁸⁴

Panteistično stališče, ki ga povzema formula *hèn kai pân*, »Eno in Vse«, s Ksenofanom povezuje že Platon, ki v prej

281 Prev. G. Kocijančič.

282 Prev. D. Movrin (prirejeno po prevodu V. Kalana).

283 W. Jaeger, *op. cit.*, str. 44.

284 K. Joël, *op. cit.*, str. 134.

navedenem odlomku iz *Sofista* pravi, da »eleatski rod« s Ksenofanom na čelu »pripoveduje zgodbe, po katerih je to, kar se imenuje ‚vse‘ (stvari), pravzaprav Eno« [ὡς ἐνὸς ὄντος τῶν πάντων καλουμένων οὕτω διεξέρχεται τοῖς μύθοις] (DK 21 A 29).²⁸⁵ Tudi navedeno Aristotelovo pričevanje v *Metafiziki*, ki govori o tem, kako se je Ksenofan »ozrl na vse nebo in rekel, da je eno Bog« [εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας τὸ ἓν εἶναι φησι τὸν θεόν] (DK 21 A 30),²⁸⁶ razločno implicira panteistično stališče.

Predstavo o *hèn kai pân* Ksenofanu pripisujejo tudi poznejši avtorji, med katerimi je najeksplicitnejši Simplikij: »To ‚eno in vse‘ je Ksenofan namreč imenoval Bog« [τὸ γὰρ ἓν τοῦτο καὶ πᾶν τὸν θεὸν ἔλεγεν ὁ Ξενοφάνης] (DK 21 A 31).²⁸⁷ Nekoliko drugače to formulira Hipolit, ki pravi, da po Ksenofanu »nič niti ne nastane niti ne propade niti se ne giblje in da je Vse Eno (ter) zunaj spreminjanja« [οὐδὲν γίνεται οὐδὲ φθείρεται οὐδὲ κινεῖται καὶ ὅτι ἓν τὸ πᾶν ἐστὶν ἔξω μεταβολῆς] (DK 21 A 33),²⁸⁸ nekaj podobnega pa trdi tudi Cicero: (Ksenofan je rekel, da) »je Vse Eno, da ni spremenljivo, da je Bog, da ni bilo nikoli rojeno in da je večno« [*unum esse omnia neque id esse mutabile et id esse deum neque natum umquam et sempiternum*] (DK 21 A 34).²⁸⁹

Bitje v Heraklitovi misli nima le mnogo obrazov, ampak tudi mnogo imen; zaradi svoje brez-mejne narave, ki je njegova osrednja značilnost, Bitje vsa ta imena sicer dopušča, vendar pa jih hkrati tudi vsa presega. Heraklit to misel odločno izrazi z besedami: »Eno, tisto edino Modro, se hoče in noče izrekati z Zevsovim imenom« [ἓν τὸ σοφὸν μοῦνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα]

285 Prev. G. Kocijančič.

286 Prev. V. Kalan.

287 Prev. D. Movrin.

288 Isti (prirejen prevod).

289 Isti.

(DK 22 B 32).²⁹⁰ Bitje se pusti izrekati z različnimi imeni, vendar ga slednja ne določajo v smislu definicije,²⁹¹ ki vselej izraža le enega izmed brez-mejnih aspektov Bitja. Vsa imena in definicije Bitja so tako predvsem odraz relativne človeške predstave o naravi Brez-mejnega. Bitje je zato paradoksalno vse to, za kar ga imenujejo ljudje, a hkrati nič od tega. Vsa imena, ki mu jih nadevajo ljudje, sama po sebi niso napačna, vendar pa tudi ne zadostna – vse to so zgolj znamenja, kažipoti in zunanja napotila, ki kažejo na Bitje, a ga sami ne dosegaajo. Brez-mejnega ni mogoče zaobjeti z za-mejitvijo, kar pa vsaka definicija in imenovanje po svojem bistvu je. Pri Heraklitu zato ne najdemo enotnega izraza, ki bi označeval Bitje, četudi njegovi fragmenti nanj nenehno napotujejo. Zaradi presežne, za človeški razum nedoumljive narave Bitja ta pristop ni le razumljiv, ampak verjetno tudi edini smiseln. Ključno vlogo ima pri tem Heraklitov pregovorno enigmatičen slog, ki s polisemijo posameznih izrazov, z besednimi igrami, z namerno dvoumnostjo in s prepletanjem pomenov nenehno uhaja diskurzivnemu mišljenju, hkrati pa na globji ravni celotno misel subtilno osredinja okrog ne-imenovanega in ne-imenljivega Bitja, ne da bi ga pri tem jezikovno za-mejil in se na ta način njegovi brez-mejni naravi.

Heraklit je ta enigmatični slog, ki je sicer značilen za grške oraklje, razvil do popolnosti. Nihče drug med arhaičnimi misleci ni bil tako »odprt za brezdajno globino skrivnostne igre jezika in za vso usodnost prisluškovanja njegovim namigom in napotilom kot ravno Heraklit, o čemer zanesljivo pričajo vsebina, struktura in kompozicija, ritem in intonacija domala vsake izmed ohranjenih povedi«. ²⁹² To

290 Prev. F. Zore.

291 Prim. Šri Aurobindo, »Heraklit«, v: *Anthropos* 22, 1/2 (1990), 377–399, str. 392.

292 D. Barbarič, »Človek v noči«, v: *Phainomena* 19–20 (1997), 125–142, str. 139.

nagnjenost k skritim namigom, ki prek svoje večznačnosti razpira globlje plasti in horizontalni pogled spreminja v vertikalnega, lepo opisuje fragment, v katerem Heraklit tak način govora povezuje z Apolonom: »Gospodar, čigar preročišče je tisto v Delfih, *niti ne pove niti ne skriva, ampak daje znamenja*« [ὁ ἄναξ, οὗ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει] (DK 22 B 93).²⁹³ Tako kot Apolon v Delfih tudi Heraklit podobno ničesar ne skriva niti ne razkriva, ampak na Bitje napotuje z znamenji. Znamenja so medsebojno uglašena tako, da je njihova resonanca slišna šele takrat, ko se v umu povzpnejo onkraj ravni posameznih fragmentov. V odlomku DK 22 B 54 Heraklit pravi, da je »nevidna harmonija močnejša kot vidna« [ἄρμονιή ἀφανῆς φανερῆς κρείττων],²⁹⁴ kar je mogoče razumeti tudi na ravni recepcije njegovih izrekov. Jezikovna resonanca, ki različne pojme in imena, za katere se včasih zdi, da so brez reda in logike raztreseni po njegovih fragmentih, na višji ravni osredinja v Bitju, je temeljna značilnost njegovega sloga.²⁹⁵

Ob tako filozofsko govorico se je pozneje obregnil Aristotel, ki je Heraklitu očital, da je prekršil zakon o protislovju;²⁹⁶ ta očitek formalno sicer drži, vendar je pri tem treba tudi poudariti, da Heraklit to počne namerno, saj mu prav navidezna protislovnost omogoča, da z njo evocira transcendentno skladje Bitja, ki presega logiko čutnozaznavne pojavnosti in njej inherentnih nasprotij. Za Aristotela, ki je presežno naravo Bitja, na katero aludira Heraklit, iz horizonta manifestnega, čutno-zaznavnega sveta razumel enodimenzionalno, je bila Heraklitova misel zato šolski primer, kako naj se *ne* filozofira. Takšni očitki seveda spregledajo, da je po Heraklitu protislovje inherentno svetu

293 Prev. F. Zore.

294 Isti.

295 C. Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus*, Cambridge 1979, str. 89.

296 Gl. Arist. *Metaph.* 1005b 18sl.

samemu, zaradi česar se ta protislovnost nujno zrcali tudi v jeziku samem. Heraklitovo enigmatično in na videz protislovno izrekanje tako »ni zgolj njegov način govora, ampak večna struktura sveta, ki se manifestira v razpravi«. ²⁹⁷ Vse to je Aristotela pripeljalo do uničujoče sodbe o Heraklitu: »Nemogoče je namreč, da bi kdorkoli eno in isto privzel kot bivanje in nebivanje, kakor ravno nekateri domnevajo, da govori Heraklit. Ni namreč nujno, da nekdo stvari, ki jih govori, tudi dojame« [ἀδύνατον γὰρ ὄντινοῦν ταῦτὸν ὑπολαμβάνειν εἶναι καὶ μὴ εἶναι, καθάπερ τινὲς οἴονται λέγειν Ἡράκλειτον. οὐκ ἔστι γὰρ ἀναγκαῖον, ἅ τις λέγει, ταῦτα καὶ ὑπολαμβάνειν.] (*Metaph.* 1005b 23–26). ²⁹⁸

Heraklit se zaveda, da presežne Enosti, ki se skriva onkraj manifestnih nasprotij, ni mogoče izraziti neposredno; znotraj zmožnosti, ki nam jih dovoljuje jezik, je vselej mogoče ubesediti le eno samo nasprotje naenkrat, nikoli pa ne obeh hkrati, saj s tem avtomatično zapademo v protislovje. Zaradi vsega tega ni čudno, da so Heraklita v antiki upravičeno poimenovali *ho skoteinós*, »Mračni«. Šele »mračnost« Heraklitovega sloga, ki na višji ravni presega logično diskurzivnost, tako pred nami odpira vrata, ki vodijo prek posameznih nasprotij. Heraklitov jezik odseva nedoumljivost tega, o čemer ves čas govori.

Heraklit je nad vsemi nasprotji v svetu uzrl Enost, ki ta nasprotja na višji ravni zedinja – in s tem odpravlja. Prav to preseganje protislovja, v temelju katerega se vselej skrivajo nasprotja, napotuje na brez-mejnost kot osrednjo značilnost arhaičnega pojmovanja Bitja. V ohranjenih fragmentih Heraklit o brez-mejnosti Bitja eksplicitno ne govori, vendar pa njegova brez-mejna narava kljub temu ni vprašljiva: Bitje namreč v sebi transcendirata zunanja nasprotja, ki so po svoji naravi vselej za-mejitve, iz česar neposredno izhaja, da mora biti Bitje sámo onkraj meja oziroma brez-mejno. Zmožnost

297 C. Kahn, *op. cit.*, str. 94.

298 Prev. V. Kalan.

preseganja nasprotij je tako vselej znamenje absolutne brezmejnosti Bitja, kar pride še posebno do izraza v nauku o *lógosu*, ki ima znotraj Heraklitove misli osrednjo vlogo.

Čeprav je ideja preseganja nasprotij pri njem izražena tudi na druge načine, pa o središčni vlogi *lógosa* govori že dejstvo, da se na samem začetku Heraklitove knjige pojavi kar trikrat: »Čeprav ta *lógos vedno je*, so ljudje nespametni, tako preden slišijo, kot tudi, ko so slišali tisto Prvo. Kajti čeprav vse (stvari) nastajajo *v skladu s tem lógosom*, so podobni neizkušenim« [τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος αἰεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον· γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπίροισιν εἰκόασι] (DK 22 B 1).²⁹⁹ Kmalu zatem pa dodaja: »Zaradi tega je treba slediti (občemu, to je) skupnemu; tisti skupni je namreč obči. Čeprav *je lógos obči*, mnogi živijo, kot da imajo lastno mišljenje« [διὸ δεῖ ἔπεσθαι τῷ (ξυνῶι, τουτέστι τῷ) κοινῶι· ξυνὸς γὰρ ὁ κοινός. τοῦ λόγου δ' ἐόντος ξυνοῦ ζῶουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν] (DK 22 B 2).³⁰⁰ *Lógos* je torej vodilni motiv uvodnih stavkov, ki daje intonacijo vsem drugim odlomkom, in obenem Heraklitovo osrednje ime za Bitje.

Iz obeh navedenih fragmentov je mogoče razbrati temeljne značilnosti Heraklitovega pojmovanja Bitja: *lógos* je večno bivajoč, *eóntos aei*; je tisto prvo, *to prôton*; ljudem prikrit, četudi paradokсно vsem na očem; v skladu z njim vse stvari nastajajo; je tisto obče, *tò xynón*, in sicer v smislu Mišljenja, *phrónesis*, ki pa ga ljudje zaradi lastne nespameti ne zaznajo, ampak (zmotno) živijo tako, kot da bi imeli svoje lastno mišljenje. V vsem tem se jasno razkrivata oba temeljna aspekta arhaičnega pojmovanja Bitja: po eni strani ontološki aspekt, ki se kaže v tem, da je *lógos*, četudi skrit pred ljudmi, sam po sebi večno bivajoč, tisto Prvo in skupno, po katerem vse stvari nastajajo, po drugi strani pa tudi

299 Prev. F. Zore (prirejen prevod).

300 Isti (prirejen prevod).

teološki aspekt, ki se kaže v njegovi umni naravi, ki je obča in postavljena v opozicijo do zasebnega mišljenja vsakega posameznika.

V navedenem fragmentu DK 22 B 2 je še posebno zanimiv izraz *xynón*, saj se v njem nakazuje tista značilnost Bitja, ki je temeljna za celotno Heraklitovo misel. Izraz *xynón*, ki ga navadno prevajajo kot »skupno«, je sestavljena iz predpone *xyn-*, ki pomeni »s/z«, »skupaj« ali »hkrati«, ter posamostaljenega deležnika glagola »biti«, *tò ón*, zaradi česar dobesedno pomeni »bivati skupaj«. *Lógos* kot *xynón* je zato tisto, v čemer vsa nasprotja, ki obstajajo v pojavnem, čutno-zaznavnem svetu, na presežni ravni sovpadajo v Eno in tako dobesedno »bivajo skupaj«, *xyn-ón*. O sovpadanju nasprotij pri Heraklitu govorijo tudi številni drugi fragmenti, njihov skupni imenovalac pa je predstava, da se v ozadju navidezne mnogoterosti in nasprotij, ki so inherentna svetu, skriva drug(ačn)a raven bivanja, na kateri so vse pojavne oblike zedinjene v Eno. Vse stvari kljub drugačnemu videzu v resnici »bivajo skupaj«, *xynón*, in so zato po svojem bistvu Eno.

Pri Heraklitu se Bitje vseskozi razkriva tudi v samem jeziku, saj je navsezadnje eden od najosnovnejših pomenov grškega izraza *lógos* prav »beseda«. Heraklit zato tudi ločuje med različnimi *lógoi*, od katerih so eni boljši oziroma večji, drugi pa slabši, o čemer priča naslednji fragment: »V Prieni se je rodil Biant, Tevtamejev sin, ki ima večjo *besedo* (*lógos*) od drugih« [ἐν Πριήνῃ Βίας ἐγένετο ὁ Τευτάμεω, οὗ πλείων λόγος ἢ τῶν ἄλλων] (DK 22 B 39).³⁰¹ Nekateri *lógoi* so boljši od drugih zato, »ker so usmerjeni v to, da opišejo ali sporočajo ustroj enega vrhovnega *lógosa*, ki je ‚ločen od vseh stvari‘«. ³⁰² Jezik je tako odsev Bitja samega, kar znova pojasnjuje Heraklitovo navdušenje nad besedni-

301 Isti (prirejen prevod).

302 R. A. Prier, *Archaic Logic. Symbol and Structure in Heraclitus, Parmenides, and Empedocles*, Haag-Pariz 1976, str. 68.

mi igrami in prefinjenimi semantičnimi sovpadanji, ki na globji ravni – tako kot *lógos*/Beseda sama – v harmonično celoto, Enost, povežejo na videz nepovezane misli. To transcendentno Enost nasprotij, ki je prisotna tako na ontološki kot na lingvistični ravni, Heraklit jedrnato izrazi v formuli: »Vse (stvari) so Eno« [ἐν πάντα εἶναι] (DK 22 B 50). Platon je pozneje v tej presežni Enosti vseh stvari pravilno prepoznal najgloblje jedro Heraklitove misli, kar pride do izraza v odlomku iz *Simpozija* (187a), kjer parafrazira fragment DK 22 B 51, še bolj pa v njegovem opisu v *Sofistu*, ki očitno aludira na Heraklita:³⁰³ »Bolj napete med Muzami trdijo, da ,se to, kar se razhaja, vedno shaja‘« [διαφερόμενον γὰρ αἰεὶ συμφέρεται, φασὶν αἰ συντονώτεραι τῶν Μουσῶν·] (*Soph.* 242d).³⁰⁴

Pri vsem tem ne gre pozabiti, da Heraklitov *lógos*, ki v sebi zedinja nasprotja, sam po sebi ni zgolj formalnologiški Zakon, ki kot mrtva črka stoji v ozadju vsega pojavnega, ampak implicira tudi živo božansko bitje. V tem pogledu je pomenljivo, kar v zvezi z vsebino Heraklitovega spisa pravi Diogen Laertski, češ da je bil »razdeljen na tri razprave: o vesolju, politiki in *teologiji*« [διήρηται δὲ εἰς τρεῖς λόγους, εἰς τε τὸν περὶ τοῦ παντός καὶ πολιτικὸν καὶ θεολογικόν] (DK 22 A 1).³⁰⁵ Vsa omenjena področja, se pravi kozmologija, politika in teologija, ki sicer odsevajo značilno stoično razdelitev znanosti in so seveda v tem smislu anahronistična, so pri Heraklitu medsebojno tesno prepletene,³⁰⁶ kljub temu pa omemba teologije vsaj posredno priča o tem, da je imel motiv božanskega v njegovi misli pomembno vlogo. Kar zadeva Heraklitove izvirne fragmente, pride teološki

303 R. Mondolfo in L. Tarán, *Eraclito. Testimonianze e imitazioni*, Firenze 1972, str. CXXXI.

304 Prev. G. Kocijančič.

305 Prev. J. Ciglenečki.

306 G. S. Kirk, *Heraclitus, The Cosmic Fragments*, Edited with an Introduction and Commentary, Cambridge 1962, str. 7.

aspekt Bitja najbolj do izraza v fragmentu DK 22 B 67, ki se glasi: »Bog je dan–noč, zima–poletje, boj–mir, sitost–lakota« [ὁ θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη, χειμῶν θέρος, πόλεμος εἰρήνη, κόρος λιμός].³⁰⁷ Vsa nasprotja, ki se omenjajo v navedenem fragmentu, so zgolj različni obrazi Boga oziroma Bitja kot metafizične Enosti v ozadju vsega pojavnega. Iz tega je razvidno, da Bog po svoji naravi presega vsa pojavná nasprotja, zaradi česar sovpade s samim *lógosom*, katerega temeljna značilnost je prav to preseganje.

Identitete med Bogom in *lógosom* se dobro zaveda Sekst Empirik, ki v zvezi s Heraklitom upravičeno govori o »božanskem *lógosu*«: »*Lógos* se kaže kot sodnik resnice, ne kakršenkoli, ampak skupni in božanski« [τὸν δὲ λόγον κριτὴν τῆς ἀληθείας ἀποφαίνεται οὐ τὸν ὅποιονδῆποτε, ἀλλὰ τὸν κοινὸν καὶ θεῖον] (DK 22 A 16).³⁰⁸ Podobno so Heraklitov *lógos* razumeli tudi stoiki, ki so v njem prepoznali svetovni Um oziroma inteligibilni red vesolja.³⁰⁹ Čeprav poznejše antične interpretacije pogosto zapadajo v anahronizme, pa je v tem primeru predstava o *lógosu* kot nekakšnem vesoljnem Umu verjetno blizu samemu Heraklitu, kar ne nazadnje potrjujejo tudi njegovi izvirni fragmenti. Že Heraklitove besede »če ne poslušate mene, ampak *lógos*« [οὐκ ἔμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας] (DK 22 B 50) je namreč mogoče razumeti v smislu *lógosa* kot umnega Bitja, saj »implicitirajo neko stopnjo personifikacije«.³¹⁰

Heraklit *lógosu* eksplicitno pripisuje tudi dejavnost »upravljanja s Celoto«, kar samo po sebi govori v prid *lógosa* kot umnega božanstva: »S čimer se najbolj neprenehoma družijo, z *lógosom*, ki upravlja Celoto, s tem se razhajajo, in to, na kar vsak dan naletijo, se jim kaže kot tuje« [ὅτι

307 Prev. F. Zore.

308 Prev. F. Zore (prirejen prevod).

309 R. Singh, »Heraclitus and the Law of Nature«, v: *Journal of the History of Ideas* 24 (1963), 457–472, str. 465.

310 G. S. Kirk, *op. cit.*, str. 67.

μάλιστα διηνεκῶς ὀμιλοῦσι λόγῳ τῷ τὰ ὅλα διοικοῦντι, τούτῳ διαφέρονται, καὶ οἷς καθ' ἡμέραν ἐγκυροῦσι, ταῦτα αὐτοῖς ξένα φαίνεται] (DK 22 B 72).³¹¹ Pomensko sorodni glagoli, kakršen je v navedenem fragmentu *diókein*, »upravljati«, ki označujejo dejavnost božanskega Bitja, se vedno znova pojavljajo v arhaični misli, kakor smo videli že pri Anaksimandru, Anaksimenu in Ksenofanu, in jasno pričajo o teološkem kontekstu fragmenta, v katerem se nahajajo. Pri Heraklitu dejavnost tega umnega Bitja označuje tudi glagol *oaiκίζειν*, ki se pojavi v fragmentu DK 22 B 64 in – podobno kot glagol *kybernân* – pomeni »krmariti«: »Vse (stvari) pa *krmari* blisk« [τὰ δὲ πάντα οἰακίζει Κεραινός].³¹² Ognjeni blisk je torej simbol orodja, s katerim Bitje krmari ves kozmos. Iz teh primerov je tako očitno, da je tudi pri Heraklitu Bitje ne glede na to, da zanj ne pozna enotnega imena, navsezadnje mogoče razumeti v smislu vesoljnega Krmarja, ki upravlja s Celoto sveta.

Heraklit o krmarjenju govori tudi v fragmentu DK 22 B 41, le da Bitje tu nastopa pod drugim imenom, ki je še posebno zanimivo, in sicer kot *gnóme*, »Misel«: »Kajti Eno je modro: spoznati *Misel*, ki vse *krmari* skozi vse« [ἐν τὸ σοφόν, ἐπίστασθαι γνώμην, ὅτέη ἐκυβέρνησε πάντα διὰ πάντων] (DK 22 B 41).³¹³ Pri Aristotelu se glagol *kybernân*, »krmariti«, kot smo videli, v podobnem kontekstu omenja že v zvezi z Anaksimandrom, vendar pa je zmožnost krmarjenja v arhaični misli tudi sicer pogosto pripisana Bitju.³¹⁴ V tem pogledu ni izjema niti Heraklit, ki v skladu s fragmentom DK 22 B 41 celoten »vesoljni red razume kot delo mišljenja in namere, kot akt ,krmarjenja vseh stvari skozi vse«. ³¹⁵ Z drugimi besedami: nad svetom vlada božan-

311 Prev. F. Zore (prirejen prevod).

312 Prev. F. Zore.

313 Prev. J. Ciglenečki.

314 W. Jaeger, *op. cit.*, str. 126.

315 C. Kahn, *op. cit.*, str. 171.

ska Misel, *gnóme*, ki vse stvari krmari in preveva. Diogen Laertski fragment DK 22 B 41 navaja skupaj s fragmentom DK 22 B 40, ki govori o »*polymathíe*, ki ne uči uma«,³¹⁶ kar posredno kaže na vsebinsko vez med Umom in Misljo, ki vse stvari krmari. »Misel«, *gnóme*, ki se omenja v fragmentu DK 22 B 41, je v skladu s tem tako analogna Umu, do katerega *polymathíe* ne seže.

Tudi Heraklitova fragmenta DK 22 B 108 in DK 22 B 32, v katerih se pojavi izraz (*tò sophón*), »tisto Modro«, verjetno implicirata Bitje, božanstvo, ki to Modrost poseduje: »Od kogar sem slišal besede, nihče ne pride do tega, da bi spoznal, da je Modro ločeno od vseh (stvari)« [ὁκόσων λόγους ἤκουσα, οὐδείς ἀφικνεῖται ἐς τοῦτο, ὥστε γινώσκειν ὅτι σοφόν ἐστι πάντων κεχωρισμένον] (DK 22 B 108).³¹⁷ Če besedne zveze *kechorisménon pánton* ne razumemo kot rodilnik množine moškega spola, ampak kot rodilnik srednjega spola, navedeni fragment ne govori o tem, da je *tò sophón*, se pravi »tisto, kar je Modro«, ločeno od ljudi, ampak kaže na nekakšno umno/modro božanstvo, ki je nepomešano oziroma ločeno od »vseh (stvari)« znotraj sveta,³¹⁸ se pravi dobesebno neko drugo raven bivanja. V prid tej drugi razlagi govori tudi fragment DK 22 B 32, kjer je povsem nedvoumno, da *tò sophón* ni nekaj, kar je povezano z ljudmi, ampak se nanaša na Zeusa, ki je eno izmed Heraklitovih imen za Bitje, kot dokazuje že omenjeni fragment: »Eno, *tisto edino modro*, se hoče in noče izrekati z Zevsovim imenom« [ἔν τὸ σοφὸν μούνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα] (DK 22 B 32).³¹⁹ Po Heraklitu torej »obstaja čisti Um (,edino Modro'), ki se v določenem smislu lahko identificira z Zeusom, in ta Um ima lastno bivanje onstran narave in

316 G. S. Kirk, *op. cit.*, str. 387.

317 Prev. F. Zore (prirejen prevod).

318 C. Kahn, *op. cit.*, str. 115.

319 Prev. F. Zore.

sveta«. ³²⁰ Analogno s tem je tudi izraz *sophón*, ki se pojavi v prej navedenem fragmentu DK 22 B 108 in označuje tisto, kar je ločeno od »vseh (stvari)«, treba razumeti v smislu božanskega Bitja. Izraz *kechorisménon* jasno poudarja nekakšno »ločitev«, *chorismós*. »Tisto Modro«, se pravi Bitje, je potemtakem ločeno od sveta – prav ta ločenost je pozneje v arhaični misli, še posebno pri Anaksagoru, postala ena od pglavitnih značilnosti Bitja – hkrati pa s tem Heraklit tudi že anticipira to, kar je Platon pozneje formuliral kot »dve ravni bivajočega«, *dúo eíde tôn ónton* (*Phaid.* 79a 6), ki sta med seboj ločeni. Izraz *kechorisménon* tako kaže na presežni značaj Bitja, ki je kot nekakšna vzporedna raven bivanja ločeno, od-vezano od sveta, in kot tako Ab-solutno. ³²¹

Heraklit v fragmentu DK 22 B 2 *lógos* postavlja kot nasprotje »zasebnega mišljenja«, *idía phrónesis*, s čimer ga implicitno povezuje z zmožnostjo Mišljenja, kar še spet priča o njegovi umni naravi. Izraz *lógos* ima sicer v grščini izjemno široko semantično polje, saj lahko poleg osnovnega pomena, tj. »besede«, označuje tudi »merilo«, »pravilo«, »počelo«, »zakon«, »sorazmerje«, »vzrok« in še kaj, kljub temu pa je v sobesedilu Heraklitovih »teološko« obarvanih fragmentov vsebinsko še najbližje blizu temu, čemur bi Grki sicer rekli *noús*, »Um«. Pri Heraklitu je *noús* z *lógosom* povezan prek že omenjenega izraza *xynón*, »tega, kar je skupno« oziroma »kar biva skupaj«. Na to namiguje prefinjena besedna igra, ki jo srečamo v naslednjem odlomku: »Tisti, ki govorijo z *umom*, se morajo pokazati močne v *tem*, kar je *skupno* vsem (stvarem), kakor polis v zakonu, in mnogo močnejše, kajti vsi človeški zakoni se hranijo z Enim(,) božanskim; vlada namreč toliko, kolikor hoče, in dovolj ga je za vse, in (jih) še presega« [ξὺν νόῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῷ ξυνῶι πάντων, ὄκωσπερ νόμῳι πόλις, καὶ πολὺ ἰσχυροτέρως.

320 H. Fränkel, *op. cit.*, str. 443.

321 Prim. V. Snoj, »Filozofija in modrost: Colli, Nietzsche, Heraklit«, v: G. Colli, *Rojstvo filozofije*, Ljubljana 2010, 89–178, str. 177.

τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ἐνὸς τοῦ θεοῦ· κρατεῖ γὰρ τοσοῦτον ὀκόσον ἐθέλει καὶ ἐξαρκεῖ πᾶσι καὶ περιγίνεται] (DK 22 B 114).³²² Neprevedljiva besedna igra se skriva v dajalniški obliki izrazov *xṓn nói*, ki pomeni dobesedno »z umom«, »umno«, ter *xynoi*, »skupno«, pri čemer homofonija med obema besedama (ki je tudi v grščini mogoča samo v dativu), subtilno nakazuje njuno tesno povezavo oziroma identiteto. Ker iz fragmenta DK 22 B 2 vemo, da je *xynón* identičen z *lógosom*, je ta izraz mogoče razumeti kot *tertium comparationis*, ki Um povezuje z *lógosom*. Nadaljevanje fragmenta DK 22 B 114 govori o *lógosu* v smislu nekakšnega vesoljnega Zakona, ki ga je po analogiji s človeškimi zakoni treba spoštovati, kar pa je mogoče le z Umom, *xṓn nói*, se pravi s tistim v človeku, kar je na globlji ravni istobitno z *lógosom* samim. To povezavo med *noúsom* in *lógosom*, ki zedinja vsa nasprotja, je lepo uvidel Hipolit, ki fragment DK 22 B 67 komentira z besedami: »vsa nasprotja: to je Um« [τ'ἀναντία ἅπαντα· οὗτος ὁ νοῦς].

Lógos ima osrednje mesto znotraj Heraklitove misli in je njegovo glavno ime za Bitje. Kljub temu Bitje pri njem, kot smo videli, označujejo tudi drugi izrazi, katerih skupni imenovalec je predvsem ta, da se v njih tako ali drugače zrcali Enost, ki presega manifestno mnogoterost pojavnega. Eno izmed takšnih imen Bitja je tudi izraz *phýsis*. Morfološko je ta izraz izpeljanka iz glagola φύω, »rastem«, prek katerega je etimološko povezan z osnovo φυ-, ki izhaja iz indoevropskega korena *bheuə-/*bhū, ta pa je v različnih evropskih jezikih osnova glagola *biti*, kot na primer latinskega *fui*, »bil sem«, nemškega *bin*, »sem«, angleškega *be*, »biti«, praslonskega **būti* ter ne nazadnje slovenskega »biti«.³²³ Izvirni pomen izraza *phýsis* je tako verjetno bivanje,³²⁴ čeprav

322 Prev. F. Zore (prirejen prevod).

323 Prim. B. Šijaković, *op. cit.*, str. 199; H. Frisk, *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg 1970, s.v. φύω, 1052–1054.

324 G. S. Kirk, *op. cit.*, str. 228.

se v arhaični misli pojavlja tudi v pomenu rasti oziroma rojstva,³²⁵ kar pa je njegov sekundarni pomen. V pomenu bivanja je izraz *phýsis* izpričan tudi pozneje pri Demokritu, ki z njim označuje nedeljive delce, atome. Demokritova »raba termina *phýsis*, ki je pomembna za razumevanje celotnega pomena besede *phýsis*, vsekakor ne napotuje na ‚rast‘ (atomi namreč ne rastejo), ampak zajema neki eminentno ontičen moment bodisi v smislu celote bivajočih stvari bodisi posamezno bivajočega«. ³²⁶

Izraza *phýsis* glede na njegovo etimologijo zato tudi pri Heraklitu ne gre razumeti v smislu rasti oziroma rojstva, ampak v smislu bivanja oziroma Bitja. V tem izrazito ontološkem pomenu izraz *phýsis* nastopa v znamenitem fragmentu DK 22 B 123, ki se v skladu z našo interpretacijo potemtakem glasi: »Bitje se rado skriva« [φύσις κρύπτεισθαι φιλεῖ].³²⁷ Pomen *phýsis* v smislu rasti je v tem fragmentu malo verjeten, saj se vse tisto, kar raste in vznikaja v pojavnosti, *ne* skriva, ampak, nasprotno, prihaja v neskritost. Heraklitov izraz *phýsis*, ki je v fragmentu DK 22 B 123 sploh prvič izpričan v filozofskem kontekstu,³²⁸ je tako neka druga, temeljna raven bivanja, ki je skrita onkraj pojavnega sveta.

Analogno s tem Heraklit v fragmentu DK 22 B 72 pravi, da se ljudje z Bitjem (*lógosom*) nenehno srečujejo, a se jim kljub temu zdi tuje. Bitje kot druga raven bivanja – ne glede na to, ali ga označuje izraz *lógos* ali *phýsis* – je tako ves čas v stiku z ljudmi, četudi je, paradoksalno, pred njimi skrito. Heraklit zato opozarja, da je Bitju treba prisluhniti in delovati v skladu z njim; o tem govori fragment DK 22 B 112, kjer se Bitje znova skriva v pojmu *phýsis*: »Biti preudaren je največja krepost, *modrost pa je govoriti resnične (stvari) in delovati skladno z Bitjem/phýsis, potem ko smo mu prisluh-*

325 Gl. Empedoklov fragment DK 31 B 8,1.

326 B. Šijaković, *op. cit.*, str. 296.

327 Prev. J. Ciglenečki.

328 B. Šijaković, *op. cit.*, str. 199.

nili« [σωφρονεῖν ἀρετῇ μεγίστη, καὶ σοφίῃ ἀληθῆα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαΐοντας].³²⁹ Resnična *sophía* je potemtakem, kakor je razvidno iz tega fragmenta, povezana s »poslušanjem« Bitja, te skrivnostne »narave«, ki se »skriva« v ozadju pojavnega sveta. To je rdeča nit Heraklitove misli, ki se razkriva v najrazličnejših imenih Bitja, kot so *lógos*, *theós*, *gnóme*, *phýsis*, *tò sophón*, *Zeus*, *harmoníe* in drugi. Ontološki in teološki aspekt Bitja, ki sta med seboj neločljivo prepletana, sta tako tudi v Heraklitovih fragmentih vseskozi prisotna.

Ontološki aspekt Bitja najbolj izmed vseh arhaičnih mislecev v ospredje postavlja Parmenid, ki metafizično jedro svojega nauka lapidarno zaobjame v besedah: »(Bit)je in ne-(Bit)je ne biva« [ἔστιν τε καὶ (ὥς) οὐκ ἔστι μὴ εἶναι] (DK 28 B 2,3). Parmenid je ta nauk prejel med svojim obiskom brezimne Boginje, ki prebiva v območju onkraj čutnoznavnega sveta, katerega skrajna meja so vrata boginje Dike: »*Tam so vrata poti Noči in Dneva*, / obdaja jih podboj, pred njimi skalnat je prag: / eterična vrata, ki jih izpolnjujejo velika vratna krila: / Dike, ki izravnava (krivice) z obilnimi kaznovanji, ima njihove dvojne ključe« [ἔνθα πύλαι Νυκτός τε καὶ Ἡματός εἰσι κελεύθων / καὶ σφας ὑπέρθυρον ἀμφὶς ἔχει καὶ λάινος οὐδός· / αὐταὶ δ' αἰθέριαι πλῆνται μεγάλοισι θυρέτροις· / τῶν δὲ Δίκη πολύποινος ἔχει κληῖδας ἀμοιβούς] (DK 28 B 1,10–14).³³⁰ Toda Sončeva dekleta, ki vodijo voz, Parmenida popeljejo onkraj teh vrat, v območje, izza katerega se razpira »zevajoče brezno«: »Dekleta so ji prigovarjala z mehкими besedami, / modro so jo prepričala, naj zanje odrine / z zagozdo opremljen zapah proč od vrat / – in ta so naredila, ko so se odstrla, *zevajoče brezno*« [τὴν δὴ παρφάμεναι κοῦραι μαλακοῖσι λόγοισιν. / πείσαν

329 Prev. J. Ciglencečki.

330 Prev. G. Kocijančič.

ἐπιφραδέως, ὡς σφιν βαλανωτὸν ὄχηα / ἀπτερέως ὥσειε
πυλέων ἄπο· ταὶ δὲ θυρέτρων / χάσμ' ἀχανὲς ποίησαν]
(DK 28 B 1,15–18).³³¹ Nasprotja, ki jih v navedenem frag-
mentu simbolizirata Noč in Dan, so temeljna značilnost
čutno-zaznavnega sveta, ki ga Parmenid s prehodom skozi
ta vrata zapusti.

Grški izraz, ki v navedenem odlomku označuje »brezno«, je *hásma*. Z uporabo tega izraza Parmenid očitno
aludira na Haos, vesoljno brezno iz Heziodove *Teogonije*
(v. 116), ki predhaja izvornim nasprotjem, saj se slednja
iz njega razvijejo šele pozneje. Območje, kamor Sončeva
dekleta pripeljejo Parmenida, tako v strukturnem smislu
ustreza Heziodovemu Haosu, saj gre v obeh primerih za
območje, kjer so nasprotja znotraj manifestnega sveta prese-
žena oziroma, natančneje, kjer ta nasprotja še ne obstajajo.³³²
Šele ko Parmenid prestopi prag teh vrat in stopi v zevajoče
brezno, ki je onkraj nasprotij, daleč od človeških poti, mu
Boginja razodene nauk o Resničnosi: »Toda moraš izvede-
ti vse: / netresoče lepo zaokroženo srce Resnice, / pa tudi
mnenja smrtnikov, v katerih ni resnične zanesljivosti« [χρεὼ
δέ σε πάντα πυθῆσθαι / ἡμὲν Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμῆς
ἦτορ / ἡδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθῆς]
(DK 28 B 1,28–30).³³³ V navedenih besedah se jasno izrisuje
temeljna dihotomija med Resnico in videzom, ki uvaja v
ontološko problematiko, s čimer se je Parmenid z zlatimi
črkami zapisal v zgodovino filozofije.

Območje njegovega vpliva tako rekoč »sovpada s kasnej-
šo filozofijo kot tako, vsaj v kolikor se je dotikala ontološke
problematike, saj so bili v njegovi pesnitvi prvič jasno po-
udarjeni pojmi bivajočega, nebivajočega, bivajočih stvari,
nebivajočih stvari, diereze itd.«³³⁴ Strahospoštovanje, ki so

331 Isti (prirejen prevod).

332 R. A. Prier, *op. cit.*, str. 37 in 101.

333 Prev. G. Kocijančič (prirejen prevod).

334 G. Kocijančič, *Parmenid, Fragmenti*, Ljubljana 1995, str. 155.

ga zato do Parmenida gojili poznejši misleci, lepo povzema Platonov odlomek iz *Teajteta*: »Res se bojim, da ne bomo razumeli niti njegovih besed in da bomo še naprej bolj zaostali za tem, kar je razmišljal« [φοβοῦμαι οὖν μὴ οὔτε τὰ λεγόμενα συνιῶμεν, τί τε διανοούμενος εἶπε πολὺ πλέον λειπόμεθα] (*Theat.* 184a).³³⁵

Parmenid strnjen povzetek tega, »kar je razmišljal«, podaja v fragmentu DK 28 B 2, v katerem Boginja svojo pripoved začene z opisom dveh »poti iskanja, ki jih lahko uvidiš. / Prva je (pot), da (Bit)je in ne-(Bit)je ne biva; / to je steza prepričanja, saj sledi Resnici. / Druga pa je (pot), da (Bit)ni in da nujno ne biva, / o tej poti ti pokažem, da na njej ne moreš izvedeti nič, / saj (Bitja) ne bi spoznal, če bi ne bilo. To bi bilo neizvedljivo / in ne bi (Ga) mogel niti pokazati« [αἴπερ ὁδοὶ μοῦναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι· / ἡ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι, / Πειθοῦς ἐστι κέλευθος (Ἀληθείη γὰρ ὀπηδεῖ), / ἡ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεῶν ἐστι μὴ εἶναι, / τὴν δὴ τοι φράζω παναπευθέα ἔμμεν ἀταρπὸν· / οὔτε γὰρ ἄν γνοίης τό γε μὴ ἔδον (οὐ γὰρ ἀνυστόν) / οὔτε φράσαις] (DK 28 B 2,2–8).³³⁶

V formulaciji »(Bit)je in ne-(Bit)je ne biva«, *éstin te kai ouk éstin mē einai*, se Bitje skriva za izrazom *éstin*, tretjo osebo glagola *eînai*, »biti«; izraz tu ni rabljen predikativno, ampak ga je treba razumeti eksistencialno, saj celoten stavek nima logičnega subjekta. Glagol biti se tako v neosebni glagolski obliki *éstin* ne kaže kot nekaj posamezno bivajočega, ampak se razkriva kot Absolut oziroma Bitje kot tako. Kljub temu pa Bitja pri Parmenidu ne označuje le tretja oseba glagola biti, ampak tudi vse druge oblike in izpeljanke tega glagola. Različne deležniške, samostalniške ali glagolske oblike glagola biti, ki se pojavljajo v njegovi pesnitvi, namreč ne gre razumeti v smislu trdnih filozofskih terminov, saj bi v času pred terminološko konsolidacijo

335 Prev. G. Kocijančič.

336 Isti (prirejen prevod).

»razlikovati med deležniško in nedoločniško rabo (...) pomenilo izničiti dejstvo, da za Parmenida obstaja eno samo absolutno Bitje«. ³³⁷

K podrobnejšemu opisu prve poti, da »Bit(je) in ne-(Bit) je ne biva«, se Boginja vrne nekoliko pozneje, ko govori o nekakšnih »znamenjih«, ki stojijo na tej poti: »Ostaja samo še pogum za pot, / da (Bit)je. Na njej je / mnogo *znamenj*: (Bitje) je nenastalo in nepropadljivo, / edino, celovito, netresoče in brezkončno« [μόνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο / λείπεται ὡς ἔστιν· ταύτηι δ' ἐπὶ σήματ' ἔασι / πολλὰ μάλ', ὡς ἀγένητον ἐὸν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν, / ἐστι γὰρ οὐλομελές τε καὶ ἀτρεμές ἡδ' ἀτέλεστον·] (DK 28 B 8,1–4). ³³⁸ V skladu s temi »znamenji« Bitje torej nima ne začetka ne konca, saj bi to impliciralo obstoj ne-Bitja, kakor pravi Parmenid neposredno potem: »Ni nekdaj bilo in ne bo, temveč je: zdaj, vse obenem, / eno, sovisno. Kakšen izvor boš (Bitju) iskal? / Kako in od kod naj bi zraslo? *Da bi zraslo iz nečesa, kar ni, ti ne pustim / ne ubesediti ne uvideti, saj ni ubesedljivo niti ni možen uvid, / da ne-(Bit)je.* Kakšna nuja bi Ga vzpodbudila, / da bi slej ali prej začel bivati iz ničā?» [οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν, / ἔν, συνεχές· τίνα γὰρ γένναν διζήσεται αὐτοῦ; / πῆι πόθεν αὐξηθέν; οὐδ' ἐκ μὴ ἐόντος ἐάσσω / φάσθαι σ' οὐδὲ νοεῖν· οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητόν / ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστι. τί δ' ἄν μιν καὶ χρέος ᾤρσεν / ὕστερον ἢ πρόσθεν, τοῦ μηδενὸς ἀρξάμενον, φῦν;] (DK 28 B 8,5–10). ³³⁹

Navedeni verzi govorijo o brezčasni naravi Bitja, ki ne pozna preteklosti niti prihodnosti, ampak vselej biva kot večni zdaj onkraj vsakega nastajanja in minevanja. Vse to je povzeto v verzū: »*Tako je ugasnil nastanek in – ne da bi*

337 L. Tarán, *Parmenides, A Text with Translation, Commentary, and Critical Essays*, Princeton 1965, str. 37; gl. tudi G. Kocijančič, *op. cit.*, str. 30.

338 Prev. J. Ciglenečki.

339 Isti.

kaj lahko izvedeli o njem – *tudi propad*« [τὼς γένεσις μὲν ἀπέσβεσται καὶ ἄπυστος ὄλεθρος] (DK 28 B 8,21).³⁴⁰ Če bi Bitje izviralo iz ne-Bitja, bi moralo v nekem trenutku nastati, a ker za kaj takega ni pravega razloga, to nujno pomeni, da je samo nenastalo.³⁴¹ Prav tako je Bitje (ne-raz)zvezno tudi prostorskem smislu: »(Bitje) tudi ni razdružljivo, saj je v celoti enako (sebi). / Nikjer Ga ni več, ker bi Mu to preprečilo sovisnost, / niti Ga ni manj, saj je vse izpolnjeno z Bitjem. / Povsem je namreč sovisno, kajti Bitje se približa le Bitju« [οὐδὲ διαιρετόν ἐστιν, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ὁμοῖον· / οὐδέ τι τῆι μᾶλλον, τό κεν εἴργοι μιν συνέχεσθαι, / οὐδέ τι χειρότερον, πᾶν δ' ἔμπλεόν ἐστιν ἔόντος. / τῶι ξυνεχὲς πᾶν ἐστιν· ἐὸν γὰρ ἐόντι πελάζει] (DK 28 B 8,22–25).³⁴² Bitje je torej brez-mejno v času, saj zanj ni nastajanja in minevanja, prav tako pa Bitje ne biva nekje več in drugje manj, zaradi česar bi moralo biti brez meja tudi v prostorskem smislu. V obeh pogledih, tako časovnem kot prostorskem, je Bitje v celoti nediferencirano, saj presega vsakršne delitve in zamejitve, ki bi nujno pomenile njegovo za-mejenost.

Na podlagi tega se zdi, da Aristotel vprašanje Enega in meje pri eleatih pravilno povzema z besedami: »Nekateri, ki so iz teh razlogov prestopili zaznavo in je ne upoštevajo, ker je treba (po njihovem prepričanju) slediti (le) naši dovzetnosti-za-(s)misel, pravijo, da je vse Eno, negibno in brez-mejno: meja bi namreč mejila na praznino« [Ἐκ μὲν οὖν τούτων τῶν λόγων, ὑπερβάντες τὴν αἴσθησιν καὶ παριδόντες αὐτὴν ὡς τῷ λόγῳ δέον ἀκολουθεῖν, ἔν καὶ ἀκίνητον τὸ πᾶν εἶναι φασι καὶ ἄπειρον ἔνιοι· τὸ γὰρ πέρασ περαίνειν ἂν πρὸς τὸ κενόν] (*De gen. et corr.* 325a 15).³⁴³ Meja bi, kot pravilno razmišlja Aristotel, nujno mejila na praznino, njen obstoj pa so eleati izrecno zanikali, saj so

340 Prev. G. Kocijančič.

341 L. Tarán, *op. cit.*, str. 102.

342 Prev. J. Ciglencečki.

343 Prev. G. Kocijančič.

jo povezovali oziroma identificirali z ne-Bitjem. Aristotel je torej jasno uvidel, da mora biti Bitje, če sledimo eleatski logiki, nujno nekaj brez-mejnega, saj v nasprotnem primeru bodisi preneha biti Eno (vsaka meja je namreč raz-delitev Enega) bodisi meji na praznino, ki pa v ontološkem smislu ne obstaja. Aristotel je znan po svojih samovoljnih eisegezah, vendar pa se zdi v tem primeru njegova razlaga na mestu. Težavo predstavlja zgolj to, da Parmenid na več mestih eksplicitno poudarja, da je Bitje ujeta v meje, vezi in okove. Z drugimi besedami: Bitje je po Parmenidu *za-mejeno*.

»Tako je nujno, da povsem biva ali pa da sploh ni. / Moč zanesljivosti ne dopušča, da bi kdaj kaj iz / ne-Bitja nastalo razen Njega. In zato / *Pravica ne popusti vezi, da bi dovolila nastanek ali propad (Bitja), / ampak jih drži*« [οὕτως ἢ πάμπαν πελέναι χρεών ἐστὶν ἢ οὐχί. / οὐδέ ποτ' ἐκ μὴ ἐόντος ἐφήσει πίστιος ἰσχύς / γίνεσθαι τι παρ' αὐτό- τοῦ εἴνεκεν οὔτε γενέσθαι / οὔτ' ὄλλυσθαι ἀνῆκε Δίκη χαλάσασα πέδησιν, / ἀλλ' ἔχει.] (DK 28 B 8,11–15).³⁴⁴ Motiv vezi, s katerimi je Bitje *za-mejeno*, se znova pojavi nekaj verzov pozneje: »*Brez spremembe/gibanja v mejah velikih vezi torej / biva brez počela in prestanka. Nastanek in propad sta pač odrinjena / zelo daleč: resnična zanesljivost ju je pregnala*« [αὐτὰρ ἀκίνητον μεγάλων ἐν πείρασι δεσμῶν / ἔστιν ἀναρχον ἄπαυστον, ἐπεὶ γένεσις καὶ ὄλεθρος / τῆλε μάλ' ἐπλάχθησαν, ἀπῶσε δὲ πίστις ἀληθείης] (DK 28 B 8,26–28).³⁴⁵ Boginja v navedenih verzih pravi, da so prav »meje velikih vezi« razlog, da je Bitje »brez počela in prestanka«, se pravi brez začetka in konca, ki sicer določata mejo vsake posamezne stvari. Boginja tako Bitju ne pripisuje le *za-mejenosti*, ampak to *za-mejenost* postavlja celo kot vzrok njegove dovršenosti.

Povezava med *za-mejenostjo* Bitja in njegovo dovršenostjo pride eksplicitneje do izraza v naslednjem odlomku:

344 Isti (prirejen prevod).

345 Isti.

»Isto in v istem ostaja, leži samo pri sebi / in tako tam čvrsto traja – *mogočna Nujnost / ga drži v vezeh meje: meje, ki ga oklepa vseokrog, / saj po božanski postavi Bitje ne sme biti nepopolno*« [ταυτόν τ' ἐν ταύτῳ τε μένον καθ' ἑαυτό τε κείται / χούτως ἔμπεδον αὔθι μένει· κρατερὴ γὰρ Ἀνάγκη / πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει, τό μιν ἀμφὶς ἔέργει, / οὔνεκεν οὐκ ἀτελεύτητον τὸ ἐὼν θέμις εἶναι·] (DK 28 B 8,29–32).³⁴⁶ Prav tako je »vklenjenost« Bitja vzrok njegove celovitosti v naslednjem odlomku: »Nič / drugega namreč ni in ne bo / izven Bitja, *zakaj Moira ga je vklenila, / da biva celostno in negibno*« [οὐδὲν γὰρ <ἦ> ἔστιν ἢ ἔσται / ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος, ἐπεὶ τό γε Μοῖρ' ἐπέδησεν / οὔλον ἀκίνητόν τ' ἔμμεναι·] (DK 28 B 8,36–38).³⁴⁷ Podobno pravi tudi naslednjih verzih: »In tudi samo Bitje ne biva tako, da bi bilo tu / bolj ali tam manj Bitje, saj je povsem neoskrunljivo. Res, od / vseh strani enako (sebi), *istovetno obstaja v svojih mejah*« [οὔτ' ἐὼν ἔστιν ὅπως εἴη κεν ἐόντος / τῆι μᾶλλον τῆι δ' ἦσσον, ἐπεὶ πᾶν ἔστιν ἄσυλον· / οἷ γὰρ πάντοθεν ἴσον, ὁμῶς ἐν πείρασι κύρει] (DK 28 B 8,47–49).³⁴⁸

Kar zadeva za-mejenost Bitja, je še posebno zanimiv odlomek, v katerem Boginja Bitje primerja s kroglo, ki jo eksplicitno povezuje s »skrajno Mejo«: »*Ker pa obstaja skrajna Meja, je (Bitje) v vsakem oziru dovršeno: / podobno telesu lepo zaokrožene krogle, / povsod od središča uravnovešeno*« [αὐτὰρ ἐπεὶ πείρας πύματον, τετελεσμένον ἐστί / πάντοθεν, εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκωι, / μεσόθεν ἰσοπαλὲς πάντη·] (DK 28 B 8,42–44).³⁴⁹ V navedenem odlomku Boginja torej pravi, da je Bitje »podobno telesu lepo zaokrožene krogle«, vendar pa s to primerjavo bolj kot njeno za-mejenost poudarja simetričnost oziroma uravnoveženost krogle, saj neposredno dodaja, da je »povsod od središča

346 Isti.

347 Isti.

348 Isti.

349 Prev. G. Kocijančič (prirejen prevod).

uravnovešena«. Podobnosti med Bitjem in kroglo zato ne gre razumeti v smislu zunanje fizične podobnosti ali v smislu krožne podobe vesolja. Parmenidova »obravnava prostora se namreč povsem vklaplja v njegovo obravnavo časa; za meje ali za sferično vesolje ni v njej nobenega prostora«. ³⁵⁰

Podobnost Krogle z Bitjem se pri Parmenidu potemtakem ne kaže v njeni zunanji, fizični obliki, ampak je v ospredju motiv njene enakomerne uravnoteženosti. ³⁵¹ *Sphaíra* je zato nekakšna »bistvena kroglá, ki ima središče povsod in obod nikjer – v smislu starega ezoteričnega izreka: *Deus est Sphaera cuius centrum ubique, circumferentia nusquam*«. ³⁵² Bitje je torej dovršeno »na isti način, kot je dovršena kroglá; kakorkoli velika je, tudi če je brez-mejno velika, v njej nič ne zmoti ravnotežja, nič, kar bi uničilo simetrijo«. ³⁵³ *Tertium comparationis* Parmenidove primerjave, kot rečeno, ni »okroglost« (oziroma za-mejenost), kot so to – v želji, da bi Bitje kar najbolj materializirali in iz njega naredili snovno počelo – poskušali interpretirati peripatetiki in njihovi doksografski nasledniki, ampak uravnoteženost in istovetnost. ³⁵⁴

Simplikij zato deloma upravičeno opozarja na metaforičen značaj primerjave s kroglo, ki jo je označil za nekakšen »bajeslovni domislek«: »Ne čudi se, če (Parmenid) pravi, da je Eno-Bitje ,podobno telesu lepo zaokrožene kroglé': *zaradi pesniške zvrsti je uporabil tudi določen bajeslovni domislek*« [τὸ ἐν ὄν φησι, μὴ θαυμάσιος· διὰ γὰρ τὴν ποιήσιν

350 G. E. L. Owen, »Eleatic Questions«, v: D. J. Furley in R. E. Allen (ured.), *Studies in Presocratic Philosophy*, Vol. II: *The Eleatics and Pluralists*, London 1975, str. 66.

351 Prim. S. Tugwell, »The Way of Truth«, v: *Classical Quarterly* 14 (1964), 36–41, str. 40.

352 M. Cipra, *Metamorfoze metafizike*, Čakovec 1978, str. 38.

353 S. Tugwell, *op. cit.*, str. 40.

354 A. P. D. Mourelatos, *The Route of Parmenides. A Study of Word, Image, and Argument in the Fragments*, New Haven 1970, str. 126.

καὶ μυθικοῦ τινος παράπτεται πλάσματος] (DK 28 A 20).³⁵⁵ Iz vseh navedenih odlomkov, v katerih Boginja govori o mejah, vezeh in okovih, je razvidno, da je za-mejenost Bitja pri Parmenidu nekaj precej bolj kompleksnega in subtilnega, kot se zdi na prvi pogled.

Meje namreč ni mogoče razumeti v smislu fizičnega konca,³⁵⁶ kajti če bi Bitje imelo fizično mejo, potem bi onkraj te meje, kakor pravilno poudarja Aristotel, moralo obstajati bodisi ne-Bitje, kar je po eleatskih zakonih nemogoče, ali pa bi se Bitje nadaljevalo tudi čez mejo, vendar pa bi se v tem primeru izničila meja sama.³⁵⁷ Tudi verzi DK 28 B 8,2–4, kot se zdi, govorijo proti za-mejenosti Bitja: »Na njej zelo je mnogo / znamenj: nenastalo je in nepropadljivo, / saj je celoudno in nedrhtečen in neskončno.« [ταύτη δ' ἐπὶ σήματ' ἔασι / πολλὰ μάλ', ὡς ἀγένητον ἐὼν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν, / ἐστι γὰρ οὐλομελές τε καὶ ἀτρεμές ἢ δ' ἀτέλεστον].³⁵⁸ Kar zadeva Parmenidovo poudarjanje vezi, v katere je za-mejeno Bitje, je zato treba poudariti, da Boginja s tem ne opisuje običajnih meja, ki bi na primer v svetu raz-dvajale zemljo od morja, morje od neba ali česa drugega; iz nadaljevanja pesnitve je namreč jasno, da zemlja, morje in nebo ne obstajajo, ampak so vsi skupaj le del vesoljnega Privida, *dóxe*. Očitno je, da ima Boginja z mejami, vezmi in okovi v mislih nekaj povsem drugega.

V tej zvezi je zelo pomemben odlomek, v katerem Boginja omenja »skrajno Mejo«, *pýmaton peîras*: »Ker pa obstaja skrajna meja, je (Bitje) v vsakem oziru dovršeno« [αὐτὰρ ἐπεὶ πεῖρας πύματων, τετελεσμένον ἐστὶ / πάντοθεν]

355 Prev. G. Kocijančič (prirejen prevod).

356 L. Tarán, *op. cit.*, str. 115.

357 *Ibid.*, str. 117.

358 Prev. G. Kocijančič. Izraz »neskončno«, *atéleston*, ki ga lahko razumemo kot sinonim za brez-mejno, najdemo v rokopisu, vendar pa mnogi izdajatelji brez pravih razlogov besedilo spreminjajo in predlagajo konjekturo »popolno« ali »dovršeno«, *téleion* ali *telestón*.

(DK 28 B 8,42–43).³⁵⁹ Meja je »skrajna« zato, ker vse fizične meje presega na način, da jih prek za-mejitve negira.³⁶⁰ »Skrajna meja« je tako v resnici dvojna negacija in pomeni skrajno oziroma absolutno za-mejitev vsakršne za-mejenosti. Skrajna meja se od fizičnih meja, ki obstajajo znotraj našega sveta, razlikuje po tem, da je Bitje prek nje za-mejeno s samim seboj, tj. s svojo lastno popolnostjo. Z drugimi besedami: Parmenid z uporabo metaforike vezi in okovov poudarja, da Bitje *ne more ne biti*, saj je dobesedno ujeto v popolnost svoje neomajne bivajočnosti. Prav to je »mogočna Nujnost«, *kraterè anánke* (DK 28 B 8,30), ki ne dovoljuje, da bi Bitje izstopilo iz tega, kar *je*, o čemer govorijo tudi prej navedeni verzi: »Moč zanesljivosti ne dopušča, da bi kdaj kaj iz / ne-Bitja nastalo razen Njega. In zato / *Pravica ne popusti vezi, da bi dovolila nastanek ali propad (Bitja), / ampak jih drži*« [οὐτως ἢ páμπαν πελέναι χρεών ἐστὶν ἢ οὐχί. / οὐδέ ποτ' ἐκ μὴ ἐόντος ἐφήσει πίστιος ἰσχύς / γίγνεσθαι τι παρ' αὐτό· τοῦ εἶνεκεν οὔτε γενέσθαι / οὔτ' ὄλλυσθαι ἀνήκε Δίκη χαλάσασα ἐπέδησιν, / ἀλλ' ἔχει·] (DK 28 B 8,11–15).³⁶¹

Ko Boginja torej govori o mejah Bitja, imajo te meje tri osnovne funkcije, ki so med seboj prepletene: (I) varujejo Bitje pred nastankom in prestankom (DK 28 B 8,26–27); (II) ohranjajo enakost Bitja s samim seboj (DK 28 B 8,29; B 8,49) ter (III) zagotavljajo dovršenost njegove bivajočnosti (DK 28 B 8,32; B 8,42). Nobena od teh funkcij ne implicira za-mejenosti Bitja v dobesednem pomenu besede, tj. kot negacijo brez-mejnosti, ki bi pomenila za-mejenost v fizičnem smislu. To nikakor niso meje, ki bi nekaj za-mejevale od nečesa drugega, saj to »drugo« po Parmenidu ne obstaja – Bitje je vedno Eno, nedeljivo. Ko Boginja »govori o ,vezeh' in ,mejah', te izraze vselej uporablja metaforično, da

359 Isti (prirejen prevod).

360 Prim. P. Thanassas, *Parmenides, Cosmos, and Being. A Philosophical Interpretation*, Milwaukee 2007, str. 53.

361 Isti (prirejen prevod).

bi z njimi poudarila dejstvo, da logična nujnost Bitje prisili, da je identično samo s seboj«. ³⁶² Meje torej metaforično govorijo o »uklenjenosti« Bitja v lastno dovršenost, njegovo »zvezanost«, da ne uide iz tega, kar samo po sebi je: Eno, celovito, neomajno, nad nasprotji in delitvami, ki navidezno obstajajo v svetu. Če so ta nasprotja vselej za-mejitve, je Bitje po svoji naravi nujno brez-mejno. Te brez-mejnosti, ki je vzrok njegove dovršenosti, Bitje ne more zapustiti, saj mu to preprečuje »skrajna Meja«. Pri Parmenidu je Bitje tako paradoksalno za-mejeno s svojo brez-mejnostjo.

Zaradi vsega tega tudi ne preseneča, da so poznejši eleatski misleci izrecno poudarjali brez-mejnost Bitja. V tem pogledu je še posebno zanimiv Melis, mislec, ki je bil v zgodovini filozofije vedno nekoliko podcenjen. Krivdo za to gre bržkone pripisati Aristotelu, ki na nekem mestu v *Metafiziki* pravi, da je Melisa in Ksenofana bolje pustiti ob strani, ker da »sta malo bolj kmečka« [ὡς ὄντες μικρὸν ἀγροικότεροι] (*Metaph.* 986b 26–27). A vendar so prav pri Melisu artikulirane nekatere temeljne značilnosti Bitja, ki so pri Parmenidu nakazane zgolj implicitno.

Aristotel v *Metafiziki* Melisa prvič omenja v odlomku, kjer govori o brez-mejnosti Enega: »Videti je namreč, da je Parmenid Eno razumel kot umno, Melisos pa kot snovno (zato tudi prvi trdi, da je Eno za-mejeno, drugi pa da je to brez-mejno)« [Παρμενίδης μὲν γὰρ ἔοικε τοῦ κατὰ τὸν λόγον ἑνὸς ἄπτεσθαι, Μέλισσος δὲ τοῦ κατὰ τὴν ὕλην (διὸ καὶ ὁ μὲν πεπερασμένον ὁ δ' ἀπειρόν φησιν εἶναι αὐτό)-] (*Metaph.* 986b 18–21). ³⁶³ V navedenem odlomku iz *Metafizike* Aristotel med obema mislecema, Parmenidom in Melisom, umetno ustvarja razlike, ki služijo zgolj argumentativnemu loku njegove razprave.

362 L. Tarán, *op. cit.*, str. 151.

363 Prev. J. Ciglencečki.

Sumljiv je namreč že prvi del Aristotelove trditve, češ da je Melis – za razliko od Parmenida – Eno razumel kot snovno. To je namreč v diametralnem nasprotju z Melisovimi izvirnimi fragmenti, ki telesnost Bitja eksplicitno zanikajo, o čemer priča ohranjeni odlomek pri Simplikiju: »*Da pa (Melis) želi, da bi bilo Bitje breztelesno, je razkril (s tem), ko je rekel: če Bit-je, mora biti Eno; če pa Bit-je Eno, ne sme imeti telesa. In če bi imelo gostoto, bi imelo tudi dele in bi ne bilo več Eno*« [ὅτι γὰρ ἀσώματον εἶναι βούλεται τὸ ὄν, ἐδήλωσεν εἰπὼν εἰ μὲν ὄν εἴη, δεῖ αὐτὸ ἔν εἶναι· ἔν δὲ ὄν δεῖ αὐτὸ σῶμα μὴ ἔχειν. ἔν ἐόν δεῖ αὐτὸ σῶμα μὴ ἔχειν. εἰ δὲ ἔχοι πάχος, ἔχοι ἂν μόρια καὶ οὐκέτι ἔν εἴη] (DK 30 B 9).³⁶⁴

Če Bitje torej nima delov, to obenem pomeni, da nima nobenih (notranjih) meja. O tem posredno govori tudi naslednji odlomek: »*Če bi namreč (brez-mejno) obstajalo, bi (moralo) biti Eno, kajti če bi bilo dvoje, bi ne moglo biti brez-mejno, ampak bi imelo meje drugo z drugim*« [εἰ γὰρ ἄπειρον εἴη, ἔν εἴη ἂν· εἰ γὰρ δύο εἴη, οὐκ ἂν δύναιτο ἄπειρα εἶναι, ἀλλ' ἔχοι ἂν πείρατα πρὸς ἀλλήλα] (DK 30 B 6).³⁶⁵ Ker je v skladu s temeljno eleatsko premiso tudi pri Melisu Bitje seveda Eno, mora biti nujno tudi brez-mejno.

Brez-mejnost Bitja pa je nujna tudi iz drugih razlogov: »*Ker torej (Bitje) ni nastalo, biva in je vedno bilo in vedno bo, nima ne začetka ne konca, ampak je brez-mejno*« [ὅτε τοῖνον οὐκ ἐγένετο, ἔστι τε καὶ αἰεὶ ἦν καὶ αἰεὶ ἔσται καὶ ἀρχὴν οὐκ ἔχει οὐδὲ τελευτήν, ἀλλ' ἄπειρόν ἐστιν] (DK 30 B 2).³⁶⁶ Brez-mejnost je torej, kot je razvidno iz tega odlomka, neposredno povezana z zanikanjem začetka in konca. Seveda pa brez-mejnost Bitja ni mišljena samo v časovnem smislu, ampak tudi v prostorskem, saj sta »čas in prostor komplementarni razsežnosti, znotraj katerih poteka celo-

364 Isti.

365 Isti.

366 Prev. J. Ciglencečki.

ten proces, zaradi česar je tudi Bitje ločeno od obeh, kajti resnično Bitje mora biti vedno in povsod«. ³⁶⁷

O tej povezavi med časovno in prostorsko brez-mejnostjo priča naslednji Melisov odlomek: »*Toda kakor pač vedno biva, tako mora biti vedno brez-mejno tudi po velikosti*« [ἀλλ' ὡσπερ ἔστιν αἰεί, οὕτω καὶ τὸ μέγεθος ἄπειρον αἰεί χρὴ εἶναι], ³⁶⁸ medtem ko, nasprotno, za vse tisto, kar ima začetek in konec bodisi v času bodisi v prostoru, nujno velja naslednje: »*Nič, kar ima začetek in konec, ni ne večno ne brez-mejno*« [ἀρχὴν τε καὶ τέλος ἔχον οὐδὲν οὔτε αἰδίων οὔτε ἄπειρόν ἐστιν] (DK 30 B 4). ³⁶⁹ Četudi Aristotel v *Metafiziki* Melisa postavlja kot nasprotje Parmenidu, saj naj bi za razliko od slednjega Bitje razumel kot brez-mejno, pa Melis v resnici »ne korigira Parmenida, ampak mu brez zadržkov sledi«. ³⁷⁰ Tako kot za Melisa namreč tudi za Parmenida velja, da je »razlog za brez-mejnost ta, da mora biti Bitje nerazločeno tako v prostorskem kot tudi v časovnem smislu«. ³⁷¹

Pri Parmenidu je vsekakor v ospredju ontološki aspekt Bitja, kljub temu pa je v njegovi misli prisoten tudi teološki aspekt, ki pride do izraza prek povezave med Bitjem in umevanjem. Boginja namreč Bitju ne pripisuje le zmožnosti umevanja, ampak ga – podobno kot pred njim Ksenofan – z umevanjem tudi eksplicitno poistoveti, ko pravi: »*Isto je namreč umevanje in Bitje*« [τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι] (DK 28 B 3). Sobesedilo tega kratkega, a v zgodovini filozofije izjemno vplivnega odlomka žal ni ohranjeno, vsekakor pa je že samo po sebi zgovorno dejstvo, da se motiv umevanja pojavi *in media res*, kar bržkone priča o središčni vlogi, ki jo ima umevanje v Parmenidovem

367 H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, str. 70.

368 Prev. J. Ciglenečki.

369 Isti.

370 G. E. L. Owen, *op. cit.*, str. 67.

371 L. Tarán, *op. cit.*, str. 154.

razumevanju Bitja. Glede na stavčno konstrukcijo se zdi najbolj intuitivno branje tisto, ki navedeni odlomek razume v smislu absolutne identitete med umevanjem in Bitjem, kakor je ta odlomek razumel že Plotin:³⁷² »Prej se je tudi Parmenid držal takega mnjenja, kolikor je namreč *na isto zvedel Bitje in Um* ter Bitja ni postavljaj med tisto, kar je dostopno čutom. Ko pravi ‚Isto je namreč umevanje in Bitje‘, pravi tudi, da je (Bitje) negibno, in čeprav mu prideva umevanje, iz njega v resnici odpravlja sleherno telesno gibanje« [ἦπτετο μὲν οὖν καὶ Π. πρότερον τῆς τοιαύτης δόξης, καθόσον εἰς ταῦτό συνῆγεν ὄν καὶ νοῦν καὶ τὸ ὄν οὐκ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ἐτίθετο. (‘τὸ γὰρ ... εἶναι’) λέγων καὶ ἀκίνητον λέγει τοῦτο, καίτοι προστιθεὶς τὸ νοεῖν σωματικὴν πᾶσαν κίνησιν ἐξαιρῶν ἀπ’ αὐτοῦ] (DK 28 B 3).³⁷³

Pri Parmenidu je tako Bitje, kakor nakazuje fragment DK 28 B 3, »od vsega začetka koncipirano kot zavestno Bitje, pri čemer ne obstaja nobeno drugo resnično umevanje razen tistega, v katerem Bitje samega sebe umeva kot Bitje«. ³⁷⁴ Parmenidova misel se s tem uvršča ob bok drugim arhaičnim naukom, ki Bitje razumejo v smislu umnega božanstva. Bitje in Boga eksplicitno enači na primer Aetij, ki v zvezi s Parmenidom pravi, da so »znamenja« Bitja, ki jih v pesnitvi omenja Boginja, v resnici predikati Boga: »Parmenid (trdi), da (je Bog) negiben, zamejen in okrogle oblike« [Π. τὸ ἀκίνητον καὶ πεπερασμένον σφαιροειδές [sc. θεὸν εἶναι] (DK 28 A 31).³⁷⁵ Identifikacija Bitja in Boga ima ne nazadnje oporo tudi v samem Parmenidovem slogu, saj njegovi opisi Bitja, kot so opozorili različni raziskovalci, pogosto posnemajo jezik, kakršen je sicer značilen za religiozne himne.³⁷⁶

372 J. Wiesner, *Parmenides: der Beginn der Aletheia. Untersuchungen zu B2–B3–B6*, Berlin 1996, str. 139–149.

373 Prev. J. Ciglenečki.

374 H. Fränkel, *op. cit.*, str. 408.

375 Prev. G. Kocijančič.

376 P. Kingsley, *op. cit.*, str. 137.

Teološki aspekt Bitja, ki se kaže v njegovi umni naravi, je v ospredju tudi pri naslednji generaciji arhaičnih mislecev. Pri Empedoklu pride ta aspekt razločno do izraza v naslednjem fragmentu: »Saj z glavo človeško na udih se ne odlikuje, / niti iz njegovega hrbta ne poganjata mladiki, / ne noge, ne kolena urna, ne kosmati deli, / ampak je zgolj sveta in neizrekljiva Misel, / ki s hitrimi mislimi prešinja ves svet« [οὐδὲ γὰρ ἀνδρομέηι κεφαλῆι κατὰ γυῖα κέκασται, / οὐ μὲν ἀπαὶ νώτοιο δύο κλάδοι αἰσσοῦνται, / οὐ πόδες, οὐ θοὰ γοῦν(α), οὐ μήδεα λαχνήεντα, / ἀλλὰ φρὴν ἱερὴ καὶ ἀθέσφατος ἔπλετο μοῦνον, / φροντίσι κόσμον ἅπαντα καταῖσσοῦσα θεοῆσιν] (DK 31 B 134).³⁷⁷ Četudi se z vsebinskega vidika morda zdi, da je znotraj korpusa ohranjenih Empedoklovih fragmentov ta odlomek osamljen, pa ima številne analogije pri drugih arhaičnih mislecih. Predstava o »sveti in neizrekljivi Misli, ki s hitrimi mislimi prešinja ves svet«, se namreč povsem organsko vklaplja v širši kontekst arhaičnega pojmovanja Bitja, ki s svojo umno naravo vse stvari zaobsega in vse krmari.³⁷⁸

Ta aspekt Empedoklove misli so poznejši pisci, pod vplivom Aristotelove materialistične interpretacije, pogosto zanemarili in pozornost raje usmerili k njegovemu »nara-
voslovju«, še zlasti k teoriji o štirih elementih. Te elemente so v duhu Aristotelove *cause materialis* razumeli zelo mehanično, zaradi česar je bil teološki aspekt avtomatično potisnjen v ozadje. Z vidika teorije štirih elementov, ki se pod vplivom dveh kozmičnih sil, Ljubezni in Prepira, tako rekoč mehanično združujejo in razločujejo, se je zdela predstava o nekakšnem umnem (nad)kozmičnem božanstvu odveč-
na, zato ji poznejši komentatorji z Aristotelom na čelu niso posvečali posebne pozornosti. Na ta način so spregledali, da

377 Prev. J. Ciglencečki.

378 W. K. C. Guthrie, »The Presocratic World-Picture«, v: *Harvard Theological Review* 45 (1952), 87–104, str. 101.

so štirje elementi, ki se med seboj nenehno mešajo, zgolj ena plat zgodbe, saj Empedokles, kot dokazuje fragment DK 31 B 134, nedvomno govori tudi o nekakšnem (nad)kozmičnem Bitju, ki »s hitrimi mislimi prešinja« vse, kar se z elementi dogaja v svetu.

Grški izraz, ki pri Empedoklu označuje Bitje, je *phrén*. Ta izraz se pojavlja tudi pri Homerju, zlasti v množinski obliki kot *phrénes*, in označuje nekakšen opnat organ, ki obdaja srce in pljuča ter ju tako ločuje od drugih organov;³⁷⁹ hkrati je to »za Homerja sedež celotnega človekovega duševnega jaza, zato se v *phrénes* nahajajo različni organi, povezani z emocijami, na primer *êtor* (*enî phresi êtor*),³⁸⁰ pa tudi *kradíe* (*kradíe phresín*)³⁸¹ in *thymós* (*en phresi thymós*)«. ³⁸² Zaradi vsega tega *phrénes* »niso omejeni le na intelektualno aktivnost, ampak občutijo tudi različne emocije: veselje, željo, pogum, gorečnost, jezo, bolečino, žalost in sočutje. Tudi ljubezen, ki igra pri Empedoklu osrednjo vlogo, lahko osvoji in trpinči *phrénes*. Za *phrénes*, ki lahko izkusijo nasprotno misli in občutja, je torej značilna velika raznovrstnost funkcij«. ³⁸³

V skladu s tem je mogoče domnevati, da sta *phrontídes*, ki se pojavljata v fragmentu DK 31 B 134 in s katerima (nad)kozmični *phrén* prešinja ves urejeni red, v resnici obe kozmični sili, Ljubezen in Prepír, dve nasprotni emociji, ki sta obe inherentni *phrénu*.³⁸⁴ *Phrén* s svojima *phrontídes* prešinja ves *kósmos*, ki je sestavljen iz štirih elementov; ti elementi so verjetno njegovi »udje«, o čemer pričata naslednja fragmenta: »V *udih* ni spora ne odvratnega razdora«

379 *Il.* x 10, xvi 481, 504; *Od.* ix, 301; prim. B. Šijaković, *op. cit.*, str. 68.

380 *Il.* viii, 413; xvi, 242.

381 *Il.* xvi, 435.

382 *Il.* viii, 202; B. Šijaković, *op. cit.*, str. 69.

383 M. S. Darcus, »Daimon Parallels the Holy Phren in Empedocles«, v: *Phronesis* 22 (1977), 175–190, str. 178.

384 *Ibid.*, str. 182.

[οὐ στάσις οὐδέ τε δῆρις ἀναΐσιμος ἐν μελέεσσιν] (DK 31 B 27a), ter »Κο πα mogočni Prepir se je v *udih* zaredil / in dvignil k veljavi, se čas je iztekkel, / ki je s široko prisego menjaje določen obema« [αὐτὰρ ἐπεὶ μέγα Νεῖκος ἐνιμελέεσσιν ἐθρέφθη / ἐς τιμάς τ' ἀνόρουσε τελειομένοιο χρόνιοι, / ὅς σφιν ἀμοιβαῖος πλατέος παρ' ἑλήλαται ὄρκου] (DK 31 B 30).³⁸⁵ V zvezi z motivom udov je še posebno zanimiv odlomek DK 31 B 31, saj je v njem poudarjeno izražen teološki aspekt Bitja, ki ga Empedokles tu preprosto označi kot Boga, *theós*: »Kajti vsi *udje* Boga so se tresli po vrsti« [πάντα γὰρ ἐξείης πελεμίζετο γυῖα θεοῖο] (DK 31 B 31).³⁸⁶

Ob pomoči obeh svojih sil, Ljubezni in Prepira, *phrén* povzroči, da so elementi ves čas v gibanju. Celoten kozmični cikel, v katerem se menjavata obdobji prevlade Ljubezni in Prepira, tako poteka znotraj *phréna*, ki v tem smislu zaobjema vse. Čutno-zaznavni svet, za katerega je značilna nenehna izmenjava nasprotij, je tako produkt izvirne delitve, »shizo-frenije«, tj. raz-mejitve *phréna* na izvorni nasprotji, Ljubezni in Prepir, pri čemer *phrén* na presežni ravni obe zaobjema. *Phrén* tako ostaja nad za-mejitevijo in je v samem sebi brez-mejen.

EksPLICITNO je brez-mejnost Bitja izražena v fragmentu DK 31 B 28, ki sicer ne govori o *phrénu*, ampak o *sphaîrosu*, »Krogli« (moškega spola), vendar pa je iz vzporednih opisov razvidno, da je *sphaîros* zgolj alternativno ime za Bitje. Empedokles z izbiro izraza *sphaîros* aludira na eleatsko Bitje, za katerega je Parmenid rekel, da je »po telesu podobno lepo zaokroženi krogli« (DK 28 B 8,12). Toda ne le sam izraz, tudi celoten opis *sphaîrosa* nemudoma evocira Parmenidovo Bitje, katerega poglobitna značilnost je absolutna homogenost. Empedokles tako pravi: »Toda on je od vsepovsod sebi enak in vseskozi brezmejen, / Sfajros okrogli, radósten v osami okrog sebe« [ἀλλ' ὃ γε πάντοθεν ἴσος (ἐοῖ) καὶ páμπαν

385 Prev. J. Ciglenečki.

386 Isti.

ἀπείρων / Σφαῖρος κυκλοτερῆς μονίῃ περιηγεί γαίωv] (DK 31 B 28).³⁸⁷ Tako kot pri Parmenidu tudi tu *sphaîrosa* ne gre razumeti v strogo fizičnem smislu, ampak predvsem kot *brez-mejno* uravnoteženost, kar Empedokles poudari tudi s tem, ko pravi, da je »vseposod sebi enak«.

Zmožnost občutenja radosti, ki jo v fragmentu DK 31 B 28,2 pripisuje *sphaîrosu*, dodatno priča o teološkem aspektu Bitja, ki ga Empedokles tako očitno razume v smislu živega božanstva. Podobno kot v fragmentu DK 31 B 134, kjer govori o *phrénu*, tudi v zvezi s *sphaîrosom* izrecno poudarja njegovo neantropomorfno naravo, pri čemer uporablja skoraj identične formulacije, kar bržkone priča o njuni medsebojni izmenljivosti: »Saj ne poganjata dve mladiki iz hrbta, / ne noge, ne urna kolena, niti spolni organi, / ampak je Sphaîros bil, od vseposod sebi enak« [οὐ γὰρ ἀπὸ νότιοιο δύο κλάδοι αἰσσοῦνται, / οὐ πόδες, οὐ θοὰ γούv(α), οὐ μήδεα γεννήεντα / ἀλλὰ σφαῖρος ἔην καὶ (πάντοθεν) ἴσος ἑαυτῶv.] (DK 31 B 29). Po tem opisu sodeč je bolj ali manj očitno, da se v obeh primerih, tako pri *phrénu* kot pri *sphaîrosu*, v ozadju skriva predstava o (nad)kozmičnem Bitju. Znotraj tega Bitja obstajajo različne stopnje v razvoju vesolja, ki se kažejo bodisi kot prevlada Ljubezni bodisi kot prevlada Prepira, se pravi izmenično obeh *phrontídes*.

Ko namreč nastopi obdobje Ljubezni, so elementi oziroma »udje Bitja« premešani tako, da jih ni mogoče razločiti med seboj: »Tam ne razločijo se niti hitri udje Sonca, / niti poraščena sila zemlje, niti morje. / Tako v gostem skrivališču Harmonije stoji / okrogli Sfajros, v osami okrog sebe radósten« [ἔvθ' οὗτ' ἡελίοιο διείδεται ὠκέα γυῖα / οὐδὲ μὲν οὐδ' αἴης λάσιον μένος οὐδὲ θάλασσα· οὕτως Ἄρμονίης πυκινῶι κρύφωι ἐστήρικται / Σφαῖρος κυκλοτερῆς μονίῃ περιηγεί γαίωv] (DK 31 B 27).³⁸⁸ Po koncu tega obdobja nastopi obdobje prevlade Prepira, ki doseže vrhunec v ve-

387 Isti.

388 Isti.

soljnem vrtincu, gr. *dinos*, ki se prav tako dogaja znotraj *sphairosa*: »Ko pa Prepir je dosegel neprestopne globine / Vrtinca, je sredi vrvenja nastala Ljubezem« ([Ἄλλ' ὅτ]ε δὴ Νεϊκός [τ' ἄνυ]πέρβατα βέν[θε' ἴκηται] δ[ί]νῃς, ἐν δὲ μέσ[η]ι Φ[ί]λ[ο]ότης στροφά[λιγγι γένηται]) (Strasburški papirus, a(II)18–19).³⁸⁹ Arhetip vseh vrtincev, na katerega z izrazom *dinos* aludira Empedokles, je vsakodnevna rotacija zvezdnega neba, ki se s človeške perspektive zdi, kot da ima (pol)kroglo obliko, kar ga neposredno povezuje s *sphairosom*. Prevlada Ljubezni in prevlada Prepira sta torej kozmološki obdobji, ki se dogajata znotraj *sphairosa* oziroma *phréna*, v katerem sta v podobi dveh *phrontídes* zaobjeti obe kozmični sili.

O (nad)kozmičnem Bitju, ki presega to delitev oziroma »shizo-frenost« sveta, pri Empedoklu govorijo tudi drugi izrazi, katerih skupni imenovalac je, da kažejo na njegovo absolutno, vse-zaobsegajočo naravo. Eden izmed njih je izraz *tò hólon*, »Celota«. V fragmentu DK 31 B 2 Empedokles pravi, da ljudje te Celote niso zmožni videti, četudi se hvallijo z nasprotnim: »Življenja majhen del ugledajo v svojih življenjih, / hitro umrljivi odletijo, dvigajoč se kot dim, / prepričani le o tem, do česar vsakdo pride, / ko žene jih v vse smeri, vsak pa se hvali, da odkril je *Celoto*« [παῦρον δ' ἐν ζωῆσι βίου μέρος ἀθήρησαντες / ὠκύμοροι καπνοῖο δίκην ἀρθέντες ἀπέπταν / αὐτὸ μόνον πεισθέντες, ὅτι προσέκυρσεν ἕκαστος / πάντοσ' ἔλαυνόμενοι, τὸ δ' ὄλον <πᾶς> εὔχεται εὐρεῖν] (DK 31 B 2,3–6).³⁹⁰

Kot sinonim za to presežno Celoto pri Empedoklu nastopa tudi izraz *tò pân*, »Vse«; ta izraz se pojavi v dveh pomembnih odlomkih, v katerih Empedokles aludira na Parmenidovo pojmovanje Bitja, s čimer izpričuje svojo bližino elatski tradiciji: »Noben del *Vsega* ni prazen niti odvečen« [οὐδέ τι τοῦ παντὸς κενεὸν πέλει οὐδὲ περισσόν]

389 Isti.

390 Isti.

(DK 31 B 13).³⁹¹ In spet: »V Vsem ni ničesar praznega; od kod bi torej še kaj lahko prišlo zraven?« [τοῦ παντὸς δ' οὐδὲν κενεόν· πόθεν οὖν τί κ' ἐπέλθοι;] (DK 31 B 14).³⁹² »Vse«, *tò pân*, ni identično s fizičnim vesoljem, o čemer posredno priča fragment DK 31 B 39, ki čutno-zaznavni svet eksplisicito postavlja v opozicijo do »Vsega«: »Če globine zemlje in prostrani eter so brez-mejni, / kot se nesmiselno izliva iz ust in prihaja z jezika / mnogih, ki so majhen del Vsega uzrli« [εἴπερ ἀπείρονα γῆς τε βάθη καὶ δαψιλὸς αἰθήρ, / ὡς διὰ πολλῶν δὴ γλώσσας ἐλθόντα ματαίως / ἐκκέχυται στομάτων ὀλίγον τοῦ παντὸς ἰδόντων] (DK 31 B 39).³⁹³ Tisti ljudje, ki ne vidijo »Vsega« (prim. DK 31 B 2,3–6), so torej (zmotno) prepričani, da so posamezna področja sveta, kot na primer zemlja ali zrak, brez-mejna. Empedokles sam, kot je razvidno iz tega fragmenta, to misel zavrača kot »nesmiselno«, kajti brez-mejno je lahko samo narava Bitja (prim. DK 31 B 28), ki ga v navedenem odlomku označuje izraz *tò pân*.

Naslednji Empedoklov izraz, ki označuje presežno naravo Bitja, je *kýklos*, »Krog«, ki že po svoji geometrični obliki kaže sorodnost s *sphairosom*, »Kroglo«. Po Empedoklu vse, kar se dogaja v vesolju, poteka znotraj »Kroga«, ki je v tem smislu nekakšna podležeča narava vsega, kar biva v vesolju: »Ko so tako se mešale, se vsulo je na deset tisoče vrst smrtnih (stvari), / mnoge (med njimi), ki Prepir jih je še vedno držal kvišku, / pa nezmešane so stale, s premešanimi se izmenjujejo; ni namreč brezgrajno / v celoti iz njih izstopil na najbolj skrajne meje Kroga, / ampak so nekateri od udov ostali notri, drugi pa so izstopili« [τῶν δέ τε μισγομένων χεῖτ' ἔθνεα μυρία θνητῶν / πολλὰ δ' ἄμεικτ' ἔσθηκε κεραιομένοισιν ἐναλλάξ, / ὅσσοι ἔτι Νεῖκος ἔρυκε μετάρσιον· οὐ γὰρ ἀμεμφέως / τῶν πᾶν ἐξέστηκεν ἐπ'

391 Isti.

392 Isti.

393 Isti.

ἔσχατα τέρματα κύκλου, / ἀλλὰ τὰ μὲν τ' ἐνέμιμνε μελέων
τὰ δέ τ' ἐξεβεβήκει] (DK 31 B 35,7–11).³⁹⁴ Ta odlomek obe-
nem tudi kaže, da *kýklos* ni kozmološki ciklus v časovnem
smislu, saj v tem primeru Prepir ne bi mogel stopiti na nje-
gove skrajne meje, ampak gre prej za nekakšen okvir oziro-
ma podlago celotne kozmologije, znotraj katere se dogaja
vse v vesolju. Tudi »skrajne meje«, *éschata térmata*, ne po-
menijo, da je ta »Krog« za-mejen, ampak je to očitno aluzija
na Parmenidovo »skrajno Mejo«, *peíras pímaton* (DK 28 B
8,42), ki pa je v resnici, kakor smo videli prej, prav nasprot-
no, meja vsake za-mejenosti oziroma njena negacija.

Na drugem mestu Empedokles *kýklos* opisuje tudi v smi-
slu nekakšne presežne negibnosti, ki je v ozadju vsega spre-
minjanja v kozmosu, o čemer govori naslednji odlomek: »In
ta menjava se nikdar ne neha povsem, / enkrat skupaj priha-
ja v Ljubezni vse v Eno, / drugič spet vsako se ločeno giblje
v sovraštvu Prepira. / Tako kakor Eno se naučilo je zrasti
iz Mnoštva, / iz raz-raslega Enega Mnoštvo nastaja, / tako
stvari se rojevajo in njih doba ni trajna; / *kolikor pa spre-
minjanje njihovo nikdar povsem se ne neha, / večno negibne
bivajo v Krogu* [καὶ ταῦτ' ἀλλάσσοντα διαμπερὲς οὐδαμὰ
λήγει, / ἄλλοτε μὲν Φιλότητι συνεχόμεν' εἰς ἓν ἅπαντα,
/ ἄλλοτε δ' αὖ δίχ' ἕκαστα φορεύμενα Νείκεος ἔχθει. /
(οὕτως ἦ μὲν ἓν ἐκ πλεόνων μεμάθηκε φύεσθαι) / ἠδὲ πάλιν
διαφύντος ἑνὸς πλεόν' ἐκτελέθουσι, / τῆι μὲν γίγνονταί
τε καὶ οὐ σφισιν ἔμπεδος αἰών· / ἦι δὲ διαλλάσσοντα
διαμπερὲς οὐδαμὰ λήγει, / ταῦτη δ' αἰὲν ἔασιν ἀκίνητοι κατὰ
κύκλον] (DK 31 B 17,6–13).³⁹⁵ Konec navedenega fragmen-
ta, v katerem je jasno izražena presežna negibnost vsega,
se z istimi besedami še enkrat ponovi v fragmentu DK 31
B 26,11–12, kar potrjuje pomembnost Kroga v Empedoklovi
misli. Eno in Mnoštvo, ki se omenjata v navedenem odlom-
ku, sta korelata oziroma posledici Ljubezni in Prepira, dveh

394 Isti.

395 Isti.

phrontídes znotraj Bitja samega, ki določata vse spreminjanje v svetu. Toda onkraj njiju, na ravni presežne resničnosti zunaj manifestnega čutno-zaznavnega sveta, v katerem se vse, kar je sestavljeno iz elementov, nenehno spreminja in prehaja drugo v drugo, vse stvari »večno negibne bivajo v Krogu«, *aièn éasin akínetoi katà kýklon*.

Anaksagora je po mnenju Seksta Empirika med vsemi arhaičnimi misleci »najbolj naravosloven«, *ho mèn physikótatos* (VII 90). Anaksagorovo »treznost« v primerjavi z bolj mistično zvenečimi misleci je pred njim hvalil že Aristotel, ki v *Metafiziki* pravi: Anaksagora »se je izkazal kot trezen v primerjavi s tistimi, ki so govorili predtem« [οἷον νήφωον ἐφάνη παρ' εἰκῆ λέγοντας τοὺς πρότερον] (*Metaph.* 984b 17–18).³⁹⁶ Toda čeprav je Anaksagora veljal za »treznega« in kljub biografskemu dejstvu, da so ga Atenci izgnali zaradi brezbožnosti, ima v njegovi misli predstava o božanskem Bitju osrednje mesto. To božansko Bitje Anaksagora imenuje *noûs*, »Um«. Platon in Aristotel sta se sicer pritoževala, da pri svoji razlagi vesolja ni zadostno izrabil koncepta *noûsa*, ampak ga je potegnil na plan le takrat, ko se je znašel v slepi ulici. A njuna soglasna obsodba, ki izhaja iz specifičnih zahtev, povezanih s poznejšimi filozofskimi problemi, ki se jih Anaksagora ni mogel zavedati, je v mnogočem zavajajoča. O središčni vlogi, ki jo ima *noûs* v Anaksagorovi misli, ne nazadnje posredno pričajo tudi antična poročila, po katerih so Anaksagora sodobniki klicali z vzdevkom »Um«.³⁹⁷

Anaksagora za *noûs* pravi, da je brez-mejen in nepomešan z drugimi stvarmi. S tem poudarja njegovo drugačnost v odnosu do posamezno bivajočih stvari, iz katerih je sestavljen pojavni, čutno-zaznavni svet: »Druge (stvari) imajo delež pri vsem, *Um pa je brez-mejen in samovladen ter ni*

396 Isti.

397 Prim. DK 59 A 1.

pomešan z nobeno (drugo) stvarjo, ampak samostojno biva sam zase« [τὰ μὲν ἄλλα παντὸς μοῖραν μετέχει, νοῦς δὲ ἐστὶν ἄπειρον καὶ αὐτοκρατὲς καὶ μέμεικται οὐδενὶ χρήματι, ἀλλὰ μόνος αὐτὸς ἐπ' ἑωυτοῦ ἐστὶν] (DK 59 B 12).³⁹⁸ Osrednja značilnost *noûsa* je, da vlada vsem drugim stvarjem in je sam *autokratés*, »samovladen«: »Vsem (bitjem), ki imajo dušo, tako večjim kot manjšim, vlada Um. Tudi nad celotnim vrtenjem je Um zavladal tako, da ga je na začetku zavrtel« [καὶ ὅσα γε ψυχὴν ἔχει καὶ τὰ μείζω καὶ τὰ ἐλάσσω, πάντων νοῦς κρατεῖ. καὶ τῆς περιχωρήσιος τῆς συμπάσης νοῦς ἐκράτησεν, ὥστε περιχωρῆσαι τὴν ἀρχὴν] (DK 59 B 12).³⁹⁹ Glagol *krateîn*, »vladati«, ki se pojavlja v navedenem odlomku, je znova eden izmed temeljnih izrazov, s katerimi arhaični misleci označujejo zmožnost božanskega Bitja, da umno upravlja in nadzoruje stvari v svetu.

Vladajoča narava *noûsa* pride še posebno do izraza, ko gre za ureditev sveta; osrednja vloga, ki jo ima pri Anaksagoru *noûs*, je namreč prav vloga »Urejevalca«, kar je razvidno iz naslednjega fragmenta: »Kakšne naj bi bile, kakšne so bile tiste, ki jih zdaj ni (več), kakšne so vse tiste, ki zdaj so, in kakšne bodo, vse to je uredil – tudi to vrtenje, s katerim zdaj vrti zvezde, Sonce, Mesec, zrak in eter, ki se izločajo« [καὶ ὅποια ἔμελλεν ἔσεσθαι καὶ ὅποια ἦν, ἅσσα νῦν μὴ ἔστι, καὶ ὅσα νῦν ἐστὶ καὶ ὅποια ἔσται, πάντα διεκόσμησε νοῦς, καὶ τὴν περιχώρησιν ταύτην, ἣν νῦν περιχωρεῖ τὰ τε ἄστρα καὶ ὁ ἥλιος καὶ ἡ σελήνη καὶ ὁ ἀήρ καὶ ὁ αἰθὴρ οἱ ἀποκρινόμενοι] (DK 59 B 12).⁴⁰⁰ V zvezi s tem je relevantno pričevanje Platona, ki v *Zakonih* pravi, da so nekateri misleci – pri tem ima v mislih tudi Anaksagora – *noûs* predpostavili zato, ker bi edino on lahko »uredil vse stvari, ki so na nebu« [λέγοντες ὡς νοῦς εἶη ὁ διακεκοσμηκὼς πάνθ' ὅσα κατ' οὐρανόν] (*Leg.* 967b). Podobno tudi Aristotel v

398 Prev. J. Ciglenečki.

399 Isti.

400 Isti.

Metafiziki trdi, da je lahko edino *noûs* »vzrok kozmosa in vsake urejenosti« [αἴτιον τοῦ κόσμου καὶ τῆς τάξεως πάσης] (*Metaph.* 984b 16–17).

Umna ureditev kozmosa sama po sebi implicira umni načrt, v kar sta ob branju Anaksagora upala tako Platon kot Aristotel, a sta bila oba, kot je znano, na koncu razočarana.⁴⁰¹ Platon tako v *Fajdonu* opisuje Sokratovo mladostno razočaranje nad Anaksagorom, ker ta »Uma ni uporabil in ni podal nobenih vzrokov za urejanje stvari« [τῷ μὲν νῶ οὐδὲν χρώμενον οὐδέ τινας αἰτίας ἐπαιτιώμενον εἰς τὸ διακομεῖν τὰ πράγματα] (*Phaid.* 98b–c).⁴⁰² Tudi Aristotel očita Anaksagoru, da je za izgradnjo kozmosa *noûs* uporabil le kot nekakšno »umetno napravo«, *deus ex machina*: »Anaksagora namreč za stvaritev sveta uporablja Um kakor umetno napravo in ga (na plano) potegne takrat, ko se znajde v zagati, iz katerega vzroka nekaj nujno biva, v drugih (primerih) pa za vzrok nastajajočih (stvari) navaja vse prej kakor Um« [Ἀναξαγόρας τε γὰρ μηχανῇ χρῆται τῷ νῶ πρὸς τὴν κοσμοποιίαν, καὶ ὅταν ἀπορήσῃ διὰ τίν' αἰτίαν ἔξ ἀνάγκης ἐστὶ, τότε παρέλκει αὐτόν, ἐν δὲ τοῖς ἄλλοις πάντα μᾶλλον αἰτιᾶται τῶν γιγνομένων ἢ νοῦν] (*Metaph.* 985a 18–19).⁴⁰³ A kljub kritičnemu tonu, ki preveva navedeni odlomek, Aristotelova primerjava z *deus ex machina* posredno potrjuje prav teološko dimenzijo Anaksagorovega *noûsa* in govori v prid njegovi božanskosti.

Anaksagora s trditvijo, da je *noûs* nepomešan, deskriptivno nakazuje, da je ta božanskost *noûsa* v ontološkem smislu neka drugačna raven bivanja, ki se razlikuje od vseh posameznih stvari v svetu. V nasprotnem primeru, če bi *noûs* ne bival na povsem drugi ravni, bi ga, tako kot vse druge stvari, nujno potegnilo v mešanico, ki je značilna za čutnozaznavni svet: »Kajti če bi ne bival pri samem sebi, ampak

401 W. Jaeger, *op. cit.*, str. 163.

402 Prev. G. Kocijančič.

403 Prev. J. Ciglenečki.

bi bil pomešan s čim drugim, bi imel delež pri vseh stvareh, če bi bil pač s čim pomešan. V vsem namreč biva delež vsega, kot sem povedal že prej; primešane (stvari) pa bi Ga ovirale, da bi nad vsako stvarjo vladal tako, kot če biva sam zase. Od vseh stvari je najbolj droben in najbolj čist« [εἰ μὴ γὰρ ἐφ’ ἑαυτοῦ ἦν, ἀλλὰ τῶν ἐμέμεικτο ἄλλῳ, μετεῖχεν ἂν ἀπάντων χρημάτων, εἰ ἐμέμεικτό τῶν ἐν παντὶ γὰρ παντὸς μοῖρα ἔνεστιν, ὥσπερ ἐν τοῖς πρόσθετον μοι λέλεκται· καὶ ἂν ἐκώλυεν αὐτὸν τὰ συμμεμειγμένα, ὥστε μηδενὸς χρήματος κρατεῖν ὁμοίως ὡς καὶ μόνον ἔόντα ἐφ’ ἑαυτοῦ. ἔστι γὰρ λεπτότατον τε πάντων χρημάτων καὶ καθαρώτατον] (DK 59 B 12).⁴⁰⁴ O »čistosti« Anaksagorovega *noûsa*, ki jo je bržkone treba razumeti v smislu nepomešanosti, govori tudi Aristotelovo naslednje pričevanje: Um »je izmed (vseh) bivajočih stvar edini preprost, *nepomešan in čist*« [μόνον γοῦν φησὶν αὐτὸν τῶν ὄντων ἀπλοῦν εἶναι καὶ ἀμιγῆ τε καὶ καθαρὸν] (*De anim* 405a 16–17).⁴⁰⁵ Aristotelov opis ima izrazite ontološke konotacije, saj neposredno pred tem pravi, da ima *noûs* pri Anaksagoru vlogo počela: »*Za počelo vseh stvari postavlja zlasti Um*« [ἀρχὴν γὰρ τὸν νοῦν τίθεται μάλιστα πάντων] (*De anim.* 405a 15–16).⁴⁰⁶

Kljub temu ontološkemu predznaku, ki veje iz navedenega Aristotelovega pričevanja, pa se na splošno zdi, da je pri Anaksagorovem *noûsu* dominanten predvsem teološki aspekt Bitja. V ohranjenih fragmentih Anaksagora *noûsa* sicer nikjer eksplicitno ne enači z Bogom oziroma Božanskim, vendar o njegovi božanski naravi ne nazadnje priča že himnični slog, ki je značilen za Anaksagorove opise *noûsa*,⁴⁰⁷ prav tako pa tudi številni božanski predikati, ki

404 Isti.

405 Isti.

406 Isti.

407 K. Deichgräber, »Hymnische Elemente in der philosophischen Prosa der Vorsokratiker«, v: *Philologos* 88 (1933), 347–361, str. 348.

prav tako implicirajo njegovo božansko naravo.⁴⁰⁸ Zaradi vsega tega ne preseneča, da je poznejše izročilo Anaksagorov *noûs* upravičeno razumelo kot Boga. Aetij tako pravi: »Anaksagora (trdi), da je Bog Um, ki je stvarnik sveta« [Ἄ. νοῦν κοσμοποιὸν τὸν θεόν] (DK 59 A 48).⁴⁰⁹ Filodem podobno trdi, da je po Anaksagoru »Bog bil, da je in da bo ter da vsem stvarjem vlada in ima nad njimi moč« [θεὸν γεγονέναι τε καὶ εἶναι καὶ ἔσεσθαι καὶ πάντων ἄρχειν καὶ κρατεῖν] (DK 59 A 48),⁴¹⁰ njegov Um pa da »razporedi vse pomešane brez-mejno bivajoče stvari« [καὶ νοῦν ἄπειρα ὄντα μεμειγμένα τὰ σύμπαντα διακοσμήσαι] (DK 59 A 48).

Diogen iz Apolonije se v zgodovino filozofije ni zapisal kot posebno izviren mislec, saj so mu že v antiki radi očitali eklekticism,⁴¹¹ kot je razvidno iz naslednjega Simplikijevega pričevanja: »Diogen iz Apolonije, ki je bil skoraj najmlajši izmed tistih, ki so se ukvarjali s tem (tj. z naravoslovjem), je večino (svojih del) napisal tako, da je združil nauke: delno govori skladno z Anaksagorovimi, delno pa skladno z Levkiprovimi« [καὶ Δ. δὲ ὁ Ἀπολλωνιάτης, σχεδὸν νεώτατος γεγονὼς τῶν περὶ ταῦτα σχολασάντων, τὰ μὲν πλείιστα συμπεφορημένως γέγραφε τὰ μὲν κατὰ Ἀναξαγόραν, τὰ δὲ κατὰ Λεύκιππον] (DK 64 A 5).⁴¹² Toda kljub temu očitku, ki je do neke mere gotovo upravičen, pa je za nas Diogen zanimiv prav zaradi svojega eklekticizma, saj je njegov nauk v nekem smislu sinteza celotne arhaične misli, s katero je artikuliral številne predpostavke, ki so bile pri starejših mislecih zgolj implicitne.⁴¹³ Vse to še posebno velja za

408 W. Jaeger, *op. cit.*, str. 161.

409 Prev. J. Ciglenečki.

410 Isti.

411 Prim. H. Diller, »Die philosophiegeschichtliche Stellung des Diogenes von Apollonia«, v: *Hermes* 76 (1941), str. 359–381.

412 Prev. J. Ciglenečki.

413 H. Diller, *op. cit.*, str. 380.

njegovo pojmovanje Bitja, ki pomeni dovršitev dolgotrajnega razvoja arhaične misli, kolikor v njem v celoti sovpadeta ontološki in teološki aspekt.

Diogen je, podobno kot pred njim Anaksimenes,⁴¹⁴ za Bitje postavil »Zrak«, *aér*, in ga eksplicitno povezal z Bogom: »Zdi pa se mi, da ima to, kar ljudje imenujejo Zrak, umevanje in da krmari z vsemi (stvarmi) in vsem vlada. *Zdi se mi namreč, da je prav to Bog*« [καί μοι δοκεῖ τὸ τὴν νόησιν ἔχον εἶναι ὁ ἄηρ καλούμενος ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων, καὶ ὑπὸ τούτου πάντας καὶ κυβερνᾶσθαι καὶ πάντων κρατεῖν· αὐτὸ γάρ μοι τοῦτο θεὸς δοκεῖ εἶναι] (DK 64 B 5).⁴¹⁵ Fragment DK 64 B 5, ki je tu naveden le v izseku, je v nadaljevanju zanimiv tudi zato, ker v njem mrgoli izrazov, ki so sicer značilni za slavljenje Boga in tako posredno pričajo o religioznem in kulturnem ozadju Diogenovega razumevanja Bitja.⁴¹⁶ Diogenov Zrak je po svoji naravi brez-mejen in večen, o čemer govori odlomek pri Simplikiju, ki se sklicuje na Teofrasta: Diogen »pravi, da je narava vsega Zrak in da je ta *brez-mejen in večen*, iz njega pa prek zgoščevanja, redčenja in spreminjanja stanj nastaja oblika drugih stvari« [τὴν δὲ τοῦ παντὸς φύσιν ἀέρα καὶ οὗτός φησιν ἄπειρον εἶναι καὶ αἰδίων, ἐξ οὗ πυκνουμένον καὶ μανουμένον καὶ μεταβάλλοντος τοῖς πάθεσι τὴν τῶν ἄλλων γίνεσθαι μορφήν] (DK 64 A 5).

Za razliko od vsega drugega, kar obstaja v svetu, Zrak ne nastaja niti ne mineva, ampak je večen in nesmrten: »On sam pa je *večno in nesmrtno telo*, medtem ko od (drugih stvari) nekatere nastajajo, druge minevajo« [καὶ αὐτὸ μὲν τοῦτο καὶ αἰδίων καὶ ἀθάνατον σῶμα, τῶν δὲ τὰ μὲν γίνεται, τὰ δὲ ἀπολείπει] (DK 64 B 7). Četudi Diogen opiše Zrak kot »telo«, pa se v ontološkem smislu vendarle razlikuje

414 O povezavah z Anaksimenesom prim. K. Alt, »Zum Satz des Anaximenes über die Seele: Untersuchung von Aetios Peri archôn«, v: *Hermes* 101 (1973), 129–164, str. 153sl.

415 Prev. J. Ciglenečki.

416 K. Deichgräber, *op. cit.*, str. 360; B. Šijaković, *op. cit.*, str. 286.

od vsega posamezno bivajočega, saj je edino Zrak večen in nesmrten, se pravi onstran nastajanja in minevanja, ki sta sicer značilna za vse telesno, in v tem smislu predstavlja neko drugo, vzporedno raven bivanja.

Tako kot pri Anaksagoru *noús* je tudi pri Diogenu Zrak vzrok urejenosti kozmosa, pri čemer igra osrednjo vlogo njegova umna narava: »Brez *umevanja* (...) namreč ne bi bilo mogoče takšno deljenje, ki bi držalo mere vsega, tako zime, poletja, noči, dneva, dežja, vetrov kot jasnine. Če bi kdo želel (z umom) premisliti, pa bi tudi za druge (stvari) odkril, da so na kar najlepše urejene« [οὐ γὰρ ἄν, φησὶν, οἷόν τε ἦν οὕτω δεδάσθαι ἄνευ νοήσιος, ὥστε πάντων μέτρα ἔχειν, χειμῶνός τε καὶ θέρους καὶ νυκτὸς καὶ ἡμέρας καὶ ὑετῶν καὶ ἀνέμων καὶ εὐδιῶν· καὶ τὰ ἄλλα, εἴ τις βούλεται ἐννοεῖσθαι, εὐρίσκοι ἂν οὕτω διακείμενα ὡς ἀνυστὸν κάλλιστα] (DK 64 B 3).⁴¹⁷ Diogen za Zrak nadalje pravi, da »mnogo ve«, *pollà eidós*, kar implicira zmožnost spozna(va)nja oziroma védenja: »Vendar pa se mi zdi očitno, da je (Zrak) velik, močan, večen in nesmrtnen ter da *mnogo ve*« [τοῦτό μοι δῆλον δοκεῖ εἶναι, ὅτι καὶ μέγα καὶ ἰσχυρὸν καὶ αἰδιὸν τε καὶ ἀθάνατον καὶ πολλὰ εἰδὸς ἐστὶ] (DK 64 B 8).⁴¹⁸ Podobno trdi tudi v prej navedenem fragmentu DK 64 B 5, kjer pravi, da ima Zrak zmožnost »umevanja«, *noésis*, kar spominja na Anaksagorov *noús* ali Empedoklov *phrén*, medtem ko dejavnosti »krmarjenja«, *kybernásthai*, in »vladanja«, *krateîn*, evocirajo Anaksimandrov *ápeiron* »tako v stilističnem smislu kot v filozofski intenci«. ⁴¹⁹

O Zraku kot »Vladarju« govori tudi Filodemovo pričevanje, po katerem naj bi Diogen Zrak eksplicitno povezal z Zevsom: »Diogen hvali Homerja, da o božanstvu ne razpravlja na mitičen, ampak na resničen (način). Pravi

417 Prev. J. Ciglenečki.

418 Isti.

419 W. Jaeger, *op. cit.*, str. 204.

namreč, da zrak razume kot Zevsa, saj trdi, da Zevs vse ve« [Δ. ἐπαινεί τὸν Ὅμηρον ὡς οὐ μυθικῶς ἀλλ' ἀληθῶς ὑπὲρ τοῦ θεοῦ διειλεγμένον. τὸν ἄερα γὰρ αὐτὸν Δία νομίζειν φησίν, ἐπειδὴ πᾶν εἰδέναι τὸν Δία λέγει] (DK 64 A 8).⁴²⁰ Povezava med Zrakom in Zevsom je zanimiva tudi zato, ker Diogena povezuje z (neznanim) avtorjem papirusa iz Dervenija,⁴²¹ ki Zevsa prav tako identificira z Zrakom kot vrhovnim Bitjem in poudarja njegovo zmožnost »mišljenja«, *phrónesis*, in vladanja vsemu. Interpreti se strinjajo, da je avtor tega papirusa moral poznati Diogenov, Anaksagorov in Demokritov nauk,⁴²² ki pa jih je nato zavil v alegorezo starejše orfične pesnitve, pri čemer je mitološke figure, kot so Zevs, Moira, Afrodita in druge, prevedel v govorico naravoslovja. Absolutna narava Zraka, ki je identificiran z Zevsom, doseže vrhunec v verzu, ki si ga avtor papirusa sposodi iz orfične himne: »Zevs je glava, Zevs je sredina, iz Zevsa je vse nastalo« (εὐς κεφα[λή, Ζεὺς μέσ]σα, Διὸς δ' ἐκ [π]άντα τέτ[υκται]) (Derveni papirus, kol. xvii,12).⁴²³ Tudi v nauku, ki ga ob koncu arhaičnega obdobja podaja avtor papirusa iz Dervenija, tako sovpadeta teološki in ontološki aspekt Bitja.

Veliko prelomnico v arhaičnem pojmovanju Bitja predstavlja atomistična teorija, ki sta jo utemeljila Levkip in Demokrit. Tega se je jasno zavedal tudi Simplikij, ki v komentarju k Aristotelovi *Fiziki* pravi: »*Levkip glede bivajočih stvari ni šel po isti poti* kot Parmenid in Ksenofan, ampak, kot se zdi, *po nasprotni*« [οὐ τὴν αὐτὴν ἐβάδισε Παρμενίδη καὶ Ξενοφάνει περὶ τῶν ὄντων ὁδόν, ἀλλ' ὡς δοκεῖ τὴν ἐναντίαν]

420 Prev. J. Ciglencečki.

421 W. Burkert, »Orpheus und die Vorsokratiker, Bemerkungen zum Derveni-Papyrus und zur pythagoreischen Zahlenlehre«, v: *Antike & Abendland* 14 (1968), 93–114, str. 97.

422 *Ibid.*, str. 98–99.

423 Prev. J. Ciglencečki.

(*Phys.* 28,4).⁴²⁴ »Nasprotna pot«, ki jo omenja Simplikij, ne meri le na Levkipove (in Demokritove) poglede na naravo snovnih počel, ampak velja tudi za njuno pojmovanje Bitja, katerega obstoj atomistična teorija v celoti zanika. Osnovna predpostavka Levkipovega in Demokritovega naravoslovja je, da v svetu obstajajo zgolj nedeljivi delci in praznina, kar s seboj prinese radikalen obrat paradigme: z njo postane prvič v arhaični misli raven čutno-zaznavnega sveta *edina* resničnost, onkraj katere ni prostora za presežno Bitje.

Demokrit za razliko od svojih predhodnikov ni oblikoval svoje »teologije«, saj njegova »fizika«, ki deluje po povsem mehanskih in samozadostnih zakonitostih, ne potrebuje obstoja umnega božanskega Bitja. Demokrit ne čuti potrebe, da bi poleg nedeljivih delcev in praznine predpostavil še kako drugo umno raven bivanja, ki bi mehanično delujoči svet zaobsegalo, krmarilo in urejalo.⁴²⁵ O tej samozadostnosti Demokritovega sveta govori Simplikijev odlomek: »Zdi se, da (*svet*) nastane samodejno in po naključju« [ἔοικεν ἀπὸ ταῦτομάτου καὶ τύχης γεννᾶν αὐτόν] (*Phys.* 327, 24–26).⁴²⁶ Vzrok urejenosti v svetu tako ni neka presežna umna narava oziroma Bitje, ampak vse stvari nastanejo po samodejnosti in golem naključju.

424 Isti.

425 Prim. Arist. *Metaph.* 985b 19sl.

426 Prev. J. Ciglencečki.

PRISOSTVO

(4. poglavje)

Problem Enega in množta ni le osrednje ontološko vprašanje arhaične misli, ampak eno od temeljnih vprašanj grške filozofije kot take. Bitje je po svoji naravi vselej Eno, medtem ko je, nasprotno, manifestni svet neločljivo povezan z množtvom, ki se kaže v nepregledni raznoterosti svojih pojavnih oblik. Enost Bitja lahko označimo z izrazom *je-stvo*, ki morfološko izhaja iz tretje osebe ednine glagola biti, medtem ko bomo mnogoterost pojavnih oblik, značilno za čutno-zaznavni svet okrog nas, analogno imenovali z izrazom *so-stvo*, ki v svojem korenu skriva tretjo osebo množine glagola biti. Vprašanje Enega in množta se torej kaže v odnosu med Bitjem kot *jestvom* in manifestnim svetom kot *sostvom*. Toda še preden je bilo vprašanje odnosa med Bitjem in svetom sploh mogoče zastaviti kot vprašanje, je bilo treba vso mnogoterost pojavnega sveta *miselno* zaobjeti kot zaokroženo Celoto, kar še zdaleč ni nekaj samo-umevnega.

Bližnjevzhodne kulture, ki so imele na arhaične mislece, vsaj kar zadeva kozmologijo in astronomijo, nedvomno velik vpliv, se niso nikoli povzpele do abstraktne ideje *sveta kot celote*. Grki so bili v tem pogledu prvi, a tudi pri njih je bila pot do tja postopna. Pri Homerju tako predstave o *svetu kot celoti* še ni. Celota sveta je pri njem izražena opisno, kot aritmetični seštevek posameznih območij, ki to celoto sestavljajo – nebo, morje, zemlja in podzemlje –, medtem ko samostojnega pojma, ki bi ta območja zaobjel v celoto, pri njem še ni.⁴²⁷ Podobno velja tudi za Hezioda; ko namreč govori o »koreninah«, na katerih stoji celoten svet, je ta celota

427 R. Bague, *Aristote et la question du monde*, Pariz 1988, str. 28.

izražena deskriptivno ob pomoči naštevanja: »Tam ima zemlja temačna, tam Tartar meglen korenine, / tam brez-brežno morjé, tam nebo, z zvezdami posuto« [ἔνθα δὲ γῆς δνοφερῆς καὶ ταρτάρου ἠερόεντος / πόντου τ' ἀτρυγέτοιο καὶ οὐρανοῦ ἀστερόεντος] (*Th.* 736–737).⁴²⁸ A vendar pri Heziodu to naštevanje posameznih območij na neki točki nadomesti izraz *pánta*, množinski pridevnik srednjega spola, ki implicira množico »vseh (stvari)«. Četudi v konceptualnem smislu izraz *pánta* še vedno predpostavlja svet kot *seštevek* vseh posameznih območij, pa je v jezikovnem smislu velik korak naprej.

Pridevniški izraz *pánta* se zares osvobodi šele s Heraklitom, pri katerem ta izraz, v svoji substantivirani obliki kot *tà pánta*, postane *terminus technicus*, ki označuje *celoto vseh bivajočih stvari*, neodvisno od posameznih območij sveta, ki to celoto sestavljajo. Primer takšne abstraktne rabe je fragment DK 22 B 90, v katerem Heraklit pravi: »Vse (stvari) so zamenjava za ogenj in ogenj za vse, kakor je blago za zlato in zlato za blago« [πυρός τε ἀνταμοιβῆ τὰ πάντα καὶ πῦρ ἀπάντων ὄκωσπερ χρυσοῦ χρήματα καὶ χρημάτων χρυσός].⁴²⁹ Izraz *tà pánta* v navedenem odlomku nastopa kot sinonim za *celoto vseh posamezno bivajočih stvari*, ki so nastale kot »zamenjava za ogenj«.

Nekako vzporedno z nastankom predstave o *svetu kot celoti* se v grščini postopno uveljavi tudi izraz *kósmos*, ki to celoto sveta označuje.⁴³⁰ Pri Homerju lahko ta izraz sicer pomeni tudi »okrasje« ali »ornament«,⁴³¹ vendar pa se v tistem času na splošno pojavlja predvsem v pomenu *urejenosti*,⁴³² ki

428 Prev. K. Gantar.

429 Prev. F. Zore; izraz *tà pánta* se pri Heraklitu pojavlja tudi v fragmentih B 1; B 7; B 4; B 53; B 80 in B 90.

430 Prim. J. Kerschensteiner, *Kosmos. Quellenkritische Untersuchung zu den Vorsokratikern*, München 1962.

431 Gl. *Il.*, IV, 145; XIV, 187.

432 Gl. *Il.* x, 472; *Il.*, II, 214; *Od.* VIII, 179.

se navadno nanaša na fizično razporeditev. Četudi se izraz *kósmos* v pomenu *celote sveta* v filozofskih tekstih začne pojavljati šele pozneje, pa je ideja *vesoljne urejenosti* izpričana že v Anaksimandrovem izreku (DK 12 B 1). Izraz *kósmos* se v obliki, kakšno je ohranilo doksografsko izročilo, sicer pojavi že v Anaksimenovem fragmentu DK 13 B 2, vendar pa je avtentičnost tega izraza v tem primeru malo verjetna, saj gre najverjetneje zgolj za parafrazo in ne za izvirni citat.⁴³³ Antična pričevanja si med sabo tudi niso enotna glede tega, kdo naj bi izraz *kósmos* prvi uporabil v »kozmološkem« pomenu. Diogen Laertski v zvezi s tem pravi: »Po Teofrastu je Parmenid prvi imenoval nebo ‚*kósmos*‘ (...), po Zenonu pa je bil to Heziod« [ἀλλὰ μὴν καὶ τὸν οὐρανὸν πρῶτον ὀνομάσαι κόσμον (...), ὡς δὲ Θεόφραστος Παρμενίδην, ὡς δὲ Ζήνων Ἡσίοδον.] (DK 28 A 44).⁴³⁴ Aetij to isto trdi za Pitagora: »Pitagora je to, kar obdaja vse, zaradi urejenosti v njem prvi imenoval ‚*kósmos*‘« [Π. πρῶτος ὠνόμασε τὴν τῶν ὄλων περιοχὴν] (DK 14 A 21).⁴³⁵

Zanesljivo se izraz *kósmos* v smislu *sveta kot urejene celote* pojavi pri Heraklitu, ki v fragmentu DK 22 B 30 pravi: »Tega *sveta*, istega vsem skupaj, ni naredil kateri izmed bogov niti kateri izmed ljudi« [κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἀπάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν].⁴³⁶ V navedenem fragmentu je z izrazom *kósmos* načeloma res mišljeno to, kar navadno označuje beseda »svet«, vendar pa s tem kljub temu ni povsem identičen, saj je tu pred idejo *celote* še vedno v ospredju ideja *urejenosti*.⁴³⁷ Vsekakor pa se že v času Sokrata, se pravi ob koncu arhaične dobe, izraz

433 A. Finkelberg, »On the History of the Greek *kosmos*«, v: *Harvard Studies in Classical Philology* 98 (1998), 103–136, str. 109.

434 Prev. G. Kocijančič.

435 Prev. J. Ciglencečki.

436 Prev. F. Zore.

437 G. S. Kirk, *Heraclitus. The Cosmic Fragments*, Edited with an Introduction and Commentary, Cambridge 1962, str. 314.

kósmos uveljavi kot *terminus technicus*, ki označuje (*urejeno celoto sveta*). O tem priča odlomek pri Ksenofontu, ki govori o Sokratovem odmiku od naravoslovja: »Niti ni govoril o naravi vseh stvari kakor večina drugih, opazujoč, kako biva to, kar modreci imenujejo *kósmos*, in po kakšni nujnosti nastaja vsak od nebesnih pojavov« [οὐδὲ γὰρ περὶ τῆς τῶν πάντων φύσεως, ἢ περ τῶν ἄλλων οἱ πλείστοι, διελέγετο σκοπῶν ὅπως ὁ καλούμενος ὑπὸ τῶν σοφιστῶν κόσμος ἔχει καὶ τίσιν ἀνάγκαις ἕκαστα γίνεταί τῶν οὐρανίων] (*Memor.* 1.1.11).⁴³⁸ Iz navedenega odlomka je bolj ali manj razvidno, da je izraz *kósmos* tu rabljen kot sinonim za *celoto čutno-zaznavnega sveta*, vendar pa je moral biti to v Sokratovem času še razmeroma nov pomen tega izraza.⁴³⁹

Idejo celote sveta označuje tudi izraz *tà ónta*, substantivirani deležnik množinske oblike srednjega spola glagola biti, ki ga navadno prevajamo kot »bivajoče stvari«. Takšen prevod je v večini primerov napačen, saj izraz *tà ónta* – kljub svoji nedvoumni etimološki povezavi z glagolom biti – navadno nima poudarjeno *ontološkega* pomena, ampak preprosto označuje tiste stvari, ki nas *neposredno* obdajajo v svetu in jih je zato mogoče zaznati s čutili. V tem smislu se izraz *tà ónta* pojavlja v sodni terminologiji atiških govornikov, kjer označuje družinsko premoženje in lastnino, se pravi tisto, kar ima posameznik pri sebi in kar ga neposredno obdaja.⁴⁴⁰

Nekaj podobnega velja tudi za posamostaljeni deležnik *hè ousía*,⁴⁴¹ ki prav tako izhaja iz glagola biti in se je v sodnih procesih uporabljal v povezavi s posameznikovo lastnino. V književnosti in filozofiji je pomensko polje izraza *tà ónta*

438 Prev. J. Ciglenečki.

439 J. Kerschensteiner, *op. cit.*, str. 226, op. 5; A. Finkelberg, *op. cit.*, str. 106.

440 W. Jaeger, *The Theology of Early Greek Philosophers*, Oxford 1947, str. 197, op. 2.

441 *Ibid.*

pričakovano nekoliko abstraktnejše in »vključuje vse, na kar človeška zaznava naleti v svetu«,⁴⁴² s čimer v grobem sovpadе s tem, kar bi lahko imenovali »čutno-zaznavni svet«. Že Homer tako izraz *tà ónta* uporablja za označevanje stvari, ki so trenutno bivajoče, in sicer kot nasprotje vseh tistih stvari, ki so *obstajale* v preteklosti, *tà prò eónta*, in vseh tistih, ki *bodo obstajale* v prihodnosti, *tà essómēna*.⁴⁴³ V skladu s tem izraz *tà ónta* ne označuje tega, kar je (resnično) bivajoče v absolutnem, nadčasovnem smislu, ampak zgolj enega izmed treh časovnih modusov bivanja, konkretno sedanjega.

Tudi v arhaični misli je stanje podobno. Že pri Anaksimandru se izraz *tà ónta* pojavi v pomenu *vseh trenutno obstoječih stvari*,⁴⁴⁴ ki pa so tudi v ontološkem smislu, kot je jasno razvidno iz fragmenta DK 12 B 1, ravno nasprotje resničnega Bitja, *ápeirona*, iz katerega izhajajo in vanj znova propadajo. Prepad, ki razdvaja resnično Bitje od *tà ónta*, je gotovo najočitnejši pri Parmenidu, pri katerem Bitje pogosto označuje edninski izraz *tò eón*, medtem kot je množinska oblika *tà ónta* njegovo diametralno nasprotje ter kot tako pravzaprav sinonim za to, čemur sam pravi *tà dokoúnta*, »navidezne stvari«. ⁴⁴⁵ Celotno območje, ki ga pokriva izraz *tà ónta*, poetično povzamejo besede, v katerih Boginja Parmenidu pojasnjuje, kaj se bo naučil iz drugega dela pesnitve, ki govori o navidezno bivajočem: »In vedel boš za naravo etra in za vsa / znamenja v etru in uničujoča / skrita dejanja sončeve čisto čudovito sijoče / plamenice ter za to, odkod so nastala; / in poučil se boš o naokrog blodečih dejanjih okroglooke lune / in o (njeni) naravi. Izvedel boš tudi o obdajajočem nebu, / odkod je nastalo in kako ga je vodila in uklenila / Nujnost, da drži meje«
[εἴσηι δ' αἰθέριαν τε φύσιν τά τ' ἐν αἰθέρι πάντα / σήματα

442 *Ibid.*, str. 18–19.

443 *Ibid.*, str. 197, op. 2.

444 *Ibid.*

445 *Ibid.*, str. 102.

καὶ καθαρᾶς εὐαγέος ἡελίοιο / λαμπάδος ἔργ' αἰδηλα καὶ
 ὀππόθεν ἐξεγένοντο, / ἔργα τε κύκλωπος πεύσμη περίφοιτα
 σελήνης / καὶ φύσιν, εἰδήσεις δὲ καὶ οὐρανὸν ἀμφὶς ἔχοντα
 / ἔνθεν [μὲν γὰρ] ἔφω τε καὶ ὥς μιν ἄγους(α) ἐπέδησεν
 Ἀνάγκη / πείρατ' ἔχειν ἄστρων] (DK 28 B 10).⁴⁴⁶ Iz navede-
 nih verzov je razvidno, da je predmet drugega dela Parme-
 nidove pesnitve manifestni svet z vsemi naravnimi pojavi,
 ki jih je mogoče neposredno opazovati, saj se nam kažejo
 iz dneva v dan.

Z območjem *tà ónta* tako v grobem sovпада to, kar je
 Aristotel razumel kot predmet »naravoslovja«. Arhaični
 »naravoslovci« naj bi namreč poskušali pojasniti svet okoli
 nas, to, iz česa je sestavljen, kako je nastal in kako delu-
 je – skratka, vse to, kar je mogoče *neposredno* opazovati
 s čutili. Neposredna čutna zaznavnost manifestnega sveta
 pride lepo do izraza tudi v anekdoti o Anaksagoru, ki jo
 navaja Diogen Laertski: »Ko ga je nekoč nekdo vprašal: 'Ti
 ni nič mar za domovino,' mu je odvrnil: 'Ne govori tako! Še
 kako mar mi je domovino,' pri tem pa je pokazal na nebo«
 [ὅτε καὶ πρὸς τὸν εἰπόντα 'οὐδέν σοι μέλει τῆς πατρίδος;'
 'εὐφήμει, ἔφη, ἐμοὶ γὰρ καὶ σφόδρα μέλει τῆς πατρίδος'
 δείξας τὸν οὐρανόν] (DK 59 A 1).⁴⁴⁷

Manifestni svet, ki nas neposredno obdaja, je vselej mo-
 goče zaznati s čutili, zato je nanj mogoče pokazati s prstom,
 kakor je to v navedeni anekdoti storil Anaksagora. Pojav-
 ni svet okrog nas je torej *kot celota* intuitivno razumljen
 v povezavi s tem, kar lahko človek neposredno zazna in
 izkusi s čutili. Iz tega razloga bomo v nadaljevanju izraz *tà
 ónta* prevajali kot *pri-sotne stvari*, saj se na ta način ohranja
 tako moment njihove neposredne navzočnosti, ki jo izraža
 predpona *pri-*, kot tudi njihove mnogoterosti, ki se skriva v
 besedi *so-stvo*. Analogno s tem bomo tudi celoto manifest-
 nega sveta imenovali *prisostvo*.

446 Prev. G. Kocijančič.

447 Prev. J. Ciglenečki.

Vprašanje, ki se pri tem zastavlja, se glasi: ali je manifestni, čutno-zaznavni svet, razumljen kot *prisostvo*, v resnici tudi celota vsega, kar je, in ali onkraj človeškega čutno-zaznavnega polja ne obstaja nič, kar bi bilo drugačno od tega sveta? Odgovor na to vprašanje se skriva v nenavadni rabi kazalnih zaimkov, ki v izvirnih fragmentih pogosto spremljajo izraze, s katerimi so Grki označevali svet kot celoto. V arhaični misli je *locus classicus* takšne rabe kazalnega zaimka prej navedeni fragment DK 22 B 30, v katerem Heraklit ne govori o svetu na splošno, ampak izrecno poudarja, da gre samo za *kósmōn tónde*, »ta-svet-tukaj«. Takšna formulacija sama po sebi kaže, da ima Heraklit v mislih čutno-zaznavni svet, ki je neposredno pred nami, zaradi česar je nanj tudi mogoče pokazati, kar je izraženo s kazalnim zaimkom *tónde*.⁴⁴⁸

Podobno se tudi Empedokles ne zadovolji le z izrazom *pánta*, »vse stvari«, ampak ga tako kot Heraklit dodatno precizira s kazalnim zaimkom *táde pánta*, »vse-te-stvari-tukaj« (DK 31 B 35,5). Še eksplicitneje pride povezava med človeškim čutnim zaznavanjem (v konkretnem primeru vidom) in svetom kot *prisostvom* do izraza v fragmentu DK 31 B 38,2, kjer Empedokles govori o svetu kot *tà nŷn esorômena hápanta*, »vse-te-stvari, ki jih zdaj vidimo«. Taka raba kazalnih zaimkov se ne pojavlja samo v arhaičnih besedilih, ampak tudi pozneje pri Platonu. Pri njem se ideja *celote sveta* sicer pojavlja pod različnimi izrazi, ki pa jih prav tako pogosto spremljajo kazalni zaimki, kot na primer: *tóde tò pân*, »to-vesolje-tukaj«, *tò pân tóde*, »vse-to-tukaj«, *heís hóde ouranós*, »to-eno-nebo-tukaj«, *hóde ho kósmos*, »ta-svet-tukaj« itn.⁴⁴⁹

Na podlagi navedenih primerov, ki v korpusu ohranjenih besedil nisi osamljeni, se tako samo po sebi zastavlja vprašanje, ki je bistveno za razumevanje arhaičnega odnosa

448 Prim. G. S. Kirk, *op. cit.*, str. 314.

449 R. Brague, *op. cit.*, str. 31.

med Bitjem in prisostvom: kako je lahko celota sveta »ta-tukaj« in kako je »ta-svet-tukaj« lahko celota vsega?⁴⁵⁰ Očitno je namreč, da celota vsega ne more biti »ta-tukaj«, saj krajevni prislov, ki se skriva v kazalnem zaimku, bolj ali manj jasno implicira, da nekaj obstaja tudi *drugje*, se pravi zunaj celote sveta, kar pa je seveda nesmiselno, saj bi celota v tem primeru prenehala biti celota. Vse to najlepše povzema odlomek iz Aristotelove *Fizike*, ki se sicer nanaša na Celoto pri Parmenidu in Melisu, vendar pa je argument veljaven tudi širše: »(Celota) je tisto, zunaj česar ni ničesar; tisto, kar ima zunaj nekaj odsotnega, ni vse, pa najsi je odsotno karkoli« [οἷον τὸ ὄλον οὐ μηδέν ἐστὶν ἔξω· οὐ δ' ἐστὶν ἀπουσία ἔξω, οὐ πᾶν ὃ τι ἂν ἀπῆι.] (DK 28 A 27).⁴⁵¹ Nenavadna raba kazalnih zaimkov tako sama po sebi nakazuje, da je »ta-svet-tukaj«, se pravi *svet kot prisostvo*, v resnici tudi sam zgolj *del* neke večje Celote. Onkraj »tega-sveta-tukaj« tako obstaja neka druga raven bivajočega, ki je drugačna od čutno-zaznavnega sveta in sovpada s tem, kar smo v prejšnjem poglavju imenovali z izrazom Bitje.

Ta – anahronistično rečeno – *dualizem* Bitja in prisostva, ki se prek kazalnih zaimkov nakazuje že na jezikovni ravni, ima daljnosežne ontološke posledice: če je namreč Bitje po definiciji večno, nenastalo, neminljivo in kot tako resnično bivajoče v emfatičnem smislu, *mutatis mutandis* iz tega nujno izhaja, da je celotna pojavna mnogoterost prisostva, ki je Bitju v vseh pogledih nasprotna, sama po sebi nekaj, kar je zgolj navidezno bivajoče.⁴⁵² Motiv *navidezne bivajočnosti prisostva* je v naukah arhaičnih mislecev stalnica, ki se včasih pojavlja v bolj, drugič v manj izraziti obliki, vendar pa vselej dovolj razločno, da je mogoče razbrati skupen vzorec.

450 *Ibid.*, str. 32.

451 Prev. G. Kocijančič.

452 J. Ciglencečki, »*Interpretatio Aristotelica: Les présupposés ontologiques dans la lecture aristotélicienne des penseurs grecs archaïques*«, v: *Artes ad humanitatem*, Barcelona 2010, 41–49, str. 45–46.

Četudi se v arhaični misli motiv *navidezne bivajočnosti prisostva* v eksplicitni obliki pojavi šele v drugi generaciji arhaičnih mislecev, konkretno pri Parmenidu, pa so bili temelji takšnega razumevanja postavljeni že s prvimi miletскими misleci in jih je mogoče med vrsticami razbrati iz ohranjenih fragmentov. To se najlepše vidi v primeru Anaksimandra, pri katerem je odnos med Bitjem in prisostvom izrazito dualističen, kar samo po sebi implicira ontološko razliko med obema ravnema. Anaksimander je za Bitje, kot smo videli v prejšnjem poglavju, postavil *ápeiron*, katerega temeljna značilnost je njegova brez-mejna narava, ki presega vse posamezne za-mejene stvari, inherentne prisostvu. Za razliko od brez-mejnega Bitja, ki je »nesmrtno in neminljivo«, kakor poudarja Aristotel v *Fiziki* (203b 13–14), je za vse druge stvari v svetu, *tà ónta*, značilno nenehno spreminjanje, nastajanje in minevanje.

To dogajanje znotraj prisostva opisuje Anaksimandrov izrek, prvi izvorni fragment grške filozofije, ki je hkrati tudi eden od najbolj kontroverznih: »Iz katerih je *prisotnim* (stvarem) nastanek, v te nastaja tudi (njihov) propad skladno z nujnostjo; druga drugi namreč odreja pravico in kazen za nepravico skladno z urejenostjo časa« [ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν] (DK 12 B 1).⁴⁵³ Navedeni fragment zastavlja številna vprašanja in je problematičen že na tekstnokritični ravni. Teofrast, ki odlomek navaja, namreč takoj po koncu navedka komentira, da se je Anaksimander »izrazil z bolj pesniškimi imeni« [ποιητικώτεροις οὕτως ὀνόμασιν αὐτὰ λέγων] (DK 12 A 9),⁴⁵⁴ kar samo po sebi govori v prid pristnosti odlomka, saj posredno kaže na

453 Prev. J. Ciglenečki.

454 Isti.

dobesednost navedka. Dvom o Teofrastovem komentarju zbuja predvsem prvi del fragmenta, saj ni v njem ničesar posebno poetičnega,⁴⁵⁵ dvom o njegovi pristnosti pa zbujata tudi izraza *genesis* in *phthorá*, ki sta značilna za peripatetsko terminologijo, medtem ko v filozofskem kontekstu vse do Platona nista nikoli izpričana skupaj.⁴⁵⁶

Medtem ko je na podlagi tega mogoče sklepati, da prvi del fragmenta ni dobesedni navedek, pa je vendarle verjetno, da gre vsaj za dokaj zvesto parafrazo, kar morda dokazuje nenavaden gramatični spodrseljaj, ki se pojavi že na začetku navedka. V sobesedilu, ki se nahaja neposredno pred tem, Teofrast namreč opisuje, kako »vsa nebesa in svetovi« nastajajo iz *ápeirona*, medtem ko se domnevno izvirni fragment začena z množinskim *ex hôn*, »iz katerih«, kar je v očitnem protislovju z edninsko obliko izraza *ápeiron*. Če bi bil torej prvi del fragmenta kratko malo Teofrastov dodatek, bi skladno z gramatiko grškega jezika množinsko obliko gotovo prilagodil edninski, česar pa pisec očitno ni storil, kar je močan argument za pristnost tega dela navedka. Anaksimandrov fragment DK 12 B 1 torej govori o tem, kako v svetu prisotne stvari, *tà ónta*, nastajajo iz nečesa in minevajo v nekaj, kar v samem fragmentu ni natančneje določeno. Množinski izraz *ex hôn*, »iz katerih«, vsakakor govori proti temu, da bi prisotne stvari nastale iz *ápeirona*, saj je ta tako po svoji naravi kot tudi po gramatični obliki nujno v ednini.⁴⁵⁷

Iz česa torej prisotne stvari nastajajo in v kaj nazadnje preminejo, če ne iz *ápeirona*? Odgovor na to vprašanje

455 J. B. McDiarmid, »Theophrastus on the Presocratic Causes«, v: *Harvard Studies in Classical Philology* 61 (1953), 85–156, str. 96.

456 G. S. Kirk, J. E. Raven in M. Schofield, *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts*, Cambridge 1983, str. 117–118.

457 Za drugačno interpretacijo množinskega *ex hôn* kot »pluralis apotheticus« gl. G. Kocijančič, *Erotika, politika itn.*, Ljubljana 2011, str. 245–252.

sugerirajo sekundarna pričevanja, v katerih imajo pomembno vlogo *nasprotja*. Nasprotja, ki so po svoji naravi vselej za-mejitve (vsako nasprotje je namreč nujno meja oziroma za-mejitev drugega) in kot taka že v izhodišču drugačna od *ápeirona*, so namreč, kakor poroča Teofrast, tesno povezana z nastajanjem: »(Anaksimander za vzrok) nastajanja ne postavlja spreminjanje prvine, ampak ločevanje nasprotij prek večnega gibanja« [οὗτος δὲ οὐκ ἀλλοιουμένου τοῦ στοιχείου τὴν γένεσιν ποιεῖ, ἀλλ' ἀποκρινομένων τῶν ἐναντίων διὰ τῆς αἰδίου κινήσεως] (DK 12 A 9).⁴⁵⁸

O osrednji vlogi nasprotij v Anaksimandrovi misli posredno govori tudi dejstvo, da ga tako Aristotel kot Teofrast prištevata med pluraliste, kakor jih razumeta sama, saj ga omenjata v družbi Empedokla in Anaksagora: »In prav to je Anaksagorovo Eno; boljše kakor ‚vse stvari skupaj‘ – ter kakor Empedoklova in *Anaksimandrova mešanica*« [καὶ τοῦτ' ἔστι τὸ Ἀναξαγόρου ἓν· βέλτιον γὰρ ἢ ὁμοῦ πάντα« – καὶ Ἐμπεδοκλέους τὸ μίγμα καὶ Ἀναξιμάνδρου] (*Metaph.* 1069b 20–22).⁴⁵⁹ V navedenem odlomku se Aristotel sklicuje na nekakšno »Anaksimandrovo mešanico«, *tò míγμα Anaximándrou*, iz katere naj bi – podobno kot pozneje pri Anaksagoru – prek ločevanja postopno nastale posamezne prisotne stvari, *tà ónta*, o čemer govori prej navedeno pričevanje DK 12 A 9. O Anaksimandru kot »pluralistu« posredno priča tudi odlomek iz Platonovega *Sofista* (242d), kjer Sokrat svoje predhodnike deli na tiste, ki so za počela prisostva postavljali bodisi eno bodisi mnogotera počela. Pri tem je zgovorno že to, da kot začetnika takega »monizma« omenja Ksenofana – in ne katerega izmed miletskih mislecev, kar bi sicer bržkone storil, če bi za to imel zadostne razloge.

Pri Anaksimandru so, če gre sklepati po sekundarnih pričevanjih, počela prisostva torej mnogotera, in jih je zato

458 Prev. J. Ciglencečki.

459 Prev. V. Kalan.

težko razumeti drugače kot v smislu izvornih nasprotij, iz katerih se, *ex hōn*, prek ločevanja oblikujejo vse prisotne stvari, *tà ónta*. V prid izvornim nasprotjem govori tudi odlomek iz *Fizike*, kjer Aristotel pravi: »Toda drugi trdijo, da se iz enega izločajo v njem pričujoče nasprotnosti, kakor na primer Anaksimander in vsi tisti, ki trdijo, da bivata eno in množstvo« [οἱ δ' ἐκ τοῦ ἑνὸς ἐνούσας τὰς ἐναντιότητας ἐκ κρίνεσθαι, ὡσπερ Ἀναξίμανδρός φησι, καὶ ὅσοι δ' ἓν καὶ πολλὰ φασιν εἶναι] (*Phys.* 187a 20–22).⁴⁶⁰ Gledano v celoti ima torej Anaksimandrova misel izrazito dualistično strukturo: na eni strani brez-mejno Bitje, *ápeiron*, ki »vse stvari zaobsega in vse krmari«, na drugi strani spremenljiva mnogoterost prisostva, ki nastaja prek ločevanja iz (*ex hōn*) izvornih nasprotij/za-mejitev in znotraj katerega prisotne stvari, *tà ónta*, nenehno »odrejšajo druga drugi pravico in kazni za nepravico«.

Izvorna nasprotja oziroma za-mejitve so temeljna značilnost prisostva tudi pri Anaksimenu, o čemer priča naslednji odlomek pri Hipolitu: »Oblika Zraka je naslednja: ko je nadvse enolik, je na pogled neviden, pokaže pa se v *hladnem, toplem, vlažnem* in v tem, kar se giblje« [τὸ δὲ εἶδος τοῦ ἀέρος τοιοῦτον· ὅταν μὲν ὁμαλώτατος ᾖ, ὄψει ἄδηλον, δηλοῦσθαι δὲ τῷ ψυχρῷ καὶ τῷ θερμῷ καὶ τῷ νοτερῷ καὶ τῷ κινουμένῳ](DK 13 A 7).⁴⁶¹ Na podlagi tega odlomka se zdi, da nasprotja, kot so toplo, hladno in vlažno, niso zgolj sekundarni derivati Zraka, ki ima pri Anaksimenu, kot smo videli v prejšnjem poglavju, vlogo brez-mejnega Bitja, ampak so nekakšna apriorna, predobstoječa podlaga njegovim pojavitvam znotraj prisostva.

Ta nasprotja, ki torej na neki način obstajajo paralelno z Zrakom, Hipolit v nadaljevanju eksplicitno poveže z

460 Isti.

461 Prev. J. Ciglencečki.

nastajanjem: »Poglavitni pri nastajanju sta tako nasprotji: *toplo in hladno*« [τὰ κυριώτατα τῆς γενέσεως ἐναντία εἶναι, θερμὸν τε καὶ ψυχρόν] (DK 13 A 7).⁴⁶² Kljub maloštevilnim ohranjenim fragmentom in zanesljivim sekundarnim pričevanjem je tako tudi v Anaksimenu misli mogoče prepoznati izrazito dualistično strukturo: na eni strani brez-mejni Zrak/Bitje, *aér*, ki zaobsega svet tako, kakor naša duša obvladuje telo (prim. DK 13 B 2), na drugi strani spremenljiva mnogoterost prisostva, katerega podlaga in počela so izvor na nasprotja oziroma za-mejitve.

Nekakšno teorijo prisostva, tj. območja, ki ga pomensko pokriva izraz *tà ónta*, srečamo tudi pri Ksenofanu, le da jo je treba razbrati med vrsticami, saj je skrita v njegovi kritični zavrtnitvi različnih religioznih praks.⁴⁶³ Ksenofan namreč odločno zavrača metodo prerokovanja na podlagi naravnih pojavov, v katerih ljudje neupravičeno vidijo božja znamenja, zaradi česar jih poskuša razložiti karseda »naravoslovno«, da bi s tem zmanjšal njihov ritualni pomen. Ksenofanovi »naravoslovno« obarvani fragmenti zato govorijo predvsem o pojavih, ki so tako ali drugače povezani s prerokovanjem: o soncu, zvezdah, oblakih (DK 21 A 32; prim. A 33; A 38; A 40), sončnih in luninih mrkih (DK 21 A 41; A 43), kometih (DK 21 A 44), strelah (DK 21 A 45).⁴⁶⁴ Ksenofanova teorija prisostva, ki je podlaga za njegove razlage posameznih naravnih pojavov, je tako v resnici zgolj hrbtna stran njegove kritike tradicionalnih predstav o bogovih.

Počeli prisostva sta, kot je razvidno iz naslednjega fragmenta, po Ksenofanu voda in zemlja: »Vse (stvari), ki nastanejo in rastejo, *so zemlja in voda*« [γῆ καὶ ὕδωρ πάντ' ἐσθ']

462 Isti.

463 J. H. Lesher, »Xenophanes' Scepticism«, v: *Phronesis* 23 (1978), 1–21, str. 7.

464 *Ibid.*, str. 9.

ὅσα γίνονται(αι) ἢδὲ φύονται] (DK 21 B 29).⁴⁶⁵ O tem izvornem paru, zemlji in vodi, ki ju lahko razumemo kot primarni nasprotji, iz katerih nastanejo vse prisotne stvari, govori tudi naslednji odlomek: »Vsi smo namreč nastali iz zemlje in vode« [πάντες γὰρ γαίης τε καὶ ὕδατος ἐκγενόμεσθα] (DK 21 B 33). V tej zvezi je treba navesti tudi fragment DK 21 B 27, v katerem pa se kot počelo omenja samo zemlja, medtem ko je voda izpuščena: »Kajti vse stvari so iz zemlje in vse stvari se v zemlji končajo« [ἐκ γαίης γὰρ πάντα καὶ εἰς γῆν πάντα τελευτᾷ]. Navedenega fragmenta verjetno ne gre razumeti v smislu, da je zemlja *edino* počelo prisostva, saj poleg fragmentov DK 31 B 29 in B 33 proti temu posredno govori tudi naslednje Aristotelovo pričevanje v *Metafiziki*: »Vsekakor pa nihče izmed tistih, ki govorijo o enem počelu, ni zahteval, da je zemlja prvina, očitvidno zaradi velikosti njenih delov« [οὐθεις γοῦν ἤξιωσε τῶν ἕν λεγόντων γῆν εἶναι στοιχεῖον, δηλονότι διὰ τὴν μεγαλομέρειαν] (*Metaph.* 989a 5–6).⁴⁶⁶

Kar zadeva arhaično pojmovanje prisostva, je Ksenofan zanimiv tudi zato, ker se pri njem prvič razločneje nakaže motiv *navidezne bivajočnosti prisostva*, o čemer pričajo naslednje besede: »(...) in seveda ni nihče nikoli videl jasno / in nihče ne bo nikoli vedel, kako je z bogovi in vsemi stvarmi, / o katerih govorim; tudi če bi kdo govoril na dovršen način, / sam še vedno ne bi vedel; *vsem je dana (zgolj) dozdevnost*« [καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὐ τις ἀνὴρ ἴδεν οὐδέ τις ἔσται / εἰδὼς ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἄσσα λέγω περὶ πάντων· / εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπών, / αὐτὸς ὅμως οὐκ οἶδε· δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται] (DK 21 B 34).⁴⁶⁷ Navedeni odlomek so v antiki sicer razumeli predvsem kot izraz Ksenofanovega spoznavno-teoretskega skepticizma, vendar pa ima celoten odlomek tudi močan ontološki prizvok, kar pride do izraza na

465 Prev. D. Movrin.

466 Prev. V. Kalan.

467 Prev. D. Movrin (prirejen prevod).

koncu fragmenta, kjer se pojavi izraz *dókos*, ki pomeni »dozdevnost«, »prividnost«.

Glede na to, da so Ksenofana že v antiki povezovali z eleatsko tradicijo in ga postavljali za njenega začetnika (prim. DK 21 A 29), je gotovo pomenljiva podobnost med njegovim izrazom *dókos* in Parmenidovimi *dóxai*, s katerim opisuje človeška »mnenja«, ki zadevajo navidezno naravo prisostva, *dóxo*. Oba izraza etimološko izhajata iz glagola *dokéomai*, »zdim se«, kar pa – vsaj kar zadeva Parmenida – nima zgolj gnoseoloških, ampak tudi izrazito ontološke konotacije. Tega ni mogoče izključiti niti pri Ksenofanu, še posebno če pomislimo na njegovo apofatično pojmovanje Boga, ki implicira radikalno drugačnost od človeškega sveta tudi v ontološkem smislu. Če je Bog resnično Bitje, ki je vselej Eno, je vsa mnogoterost, ki je značilna za prisostvo, nujno zgolj nekakšen *dókos*, »dozdevnost«, »prividnost«.

Tako za Ksenofanovo kot pozneje za Parmenidovo misel je tako mogoče reči, da gre »za prodor na področje nečutnega, pri čemer je za *božansko oziroma resnično Bivajoče* v enaki meri poudarjen kontrast do sveta zemeljsko-človeškega. Uporabljeni postopek pri obeh meri na konsekventno negacijo vsega empiričnega, zamejenega in relativnega, da bi s tem dosegla določitve popolnega Boga in abstraktno Bivajočega«. ⁴⁶⁸ Zaradi vsega tega tako niti ne preseneča, da so antični pisci v Ksenofanu videli Parmenidovega učitelja in utemeljitelja eleatske šole.

Tudi pri Ksenofanu se torej kaže podobna struktura, ki smo jo srečali že pri Anaksimandru in Anaksimenu: na eni strani izrazita enost Boga, ki »brez navora z mislijo uma upravlja vse stvari« (DK 21 B 25), ⁴⁶⁹ in na drugi navidezna narava prisostva, *dókos*, katerega podlaga je množstvo nasprotnih oziroma za-mejenih počel, tj. zemlje in vode.

468 J. Wiesner, »Wissen und Skepsis bei Xenophanes«, v: *Hermes* 125 (1997), 17–33, str. 32 (kurziva je moja).

469 Prev. J. Ciglenečki.

Mnogo je poti, ki vodijo k Heraklitu, a ena izmed njih je gotovo napačna: lotiti se njegove misli po kriteriju zakona o protislovnosti. Natanko to počne Aristotel v *Metafiziki*, ko na nekem mestu pravi: »Nemogoče je namreč, da bi kdo eno in isto privzel kot Bitje in ne-Bitje, kakor nekateri menijo, da govori Heraklit« [ἀδύνατον γὰρ ὄντινοῦν ταὐτὸν ὑπολαμβάνειν εἶναι καὶ μὴ εἶναι, καθάπερ τινὲς οἴονται λέγειν Ἡράκλειτον] (*Metaph.* 1005b 23–25).⁴⁷⁰ V resnici se na podlagi ohranjenih fragmentov pogosto zdi, da Heraklit govori natanko tako, kot mu očita Aristotel: ne le Bitje in ne-Bitje, tudi vsa druga nasprotja, ki si jih lahko zamislimo, so pri Heraklitu v svojem bistvu Eno (in isto). V ozadju tega se skriva izrazito dualistična pozicija, ki predpostavlja so-obstoj dveh vzporednih ravni resničnosti, presežne in manifestne. Takšen ontološki dualizem je bil izrazito tuj predvsem Aristotelu, veliko manj pa arhaičnim mislecem, katerih misel je bila vseskozi razpeta med brez-mejnim Bitjem in za-mejenostjo prisostva: na eni strani presežna Enost v ozadju vseh stvari, na drugi mnogoterost pojavnih oblik, katerih podlaga so nasprotja oziroma za-mejitve.

Tudi pri Heraklitu so tako kot pri njegovih predhodnikih podlaga prisostva nasprotja, ki se na presežni ravni Bitja odpravljajo in zlivajo v Eno. Hegel je zato v Heraklitu upravičeno prepoznal temeljni ustroj svoje lastne logike, zaradi česar je o njem zapisal: »Tu vidimo kopno; nobenega Heraklitovega stavka ni, ki bi ga ne vključil v svojo Logiko«. ⁴⁷¹ »Teza« in »antiteza« so tako pri Heraklitu nasprotja, ki se na presežni ravni ukinjajo v Eno. Ta nasprotja ne bodo sovpadla šele v nedoločni prihodnosti, ampak Eno vselej že so – *hèn pánta eínai*, kakor pravi v fragmentu DK 22 B 50.

⁴⁷⁰ Isti.

⁴⁷¹ G. W. F. Hegel, *Werke*, zv. 18, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, Frankfurt 1977, str. 320.

O Enosti, ki presega nasprotja, pričajo številni ohranjeni fragmenti, najslikoviteje pa je ta *Leitmotiv* Heraklitove misli izražen v prispodobi o reki: »Tistim, ki stopajo v iste reke, druge in druge vode pritekajo« [ποταμοῖσι τοῖσιν αὐτοῖσιν ἐμβαίνουσιν ἕτερα καὶ ἕτερα ὕδατα ἐπιρρεῖ.] (DK 22 B 12).⁴⁷² Nekoliko drugače je rečeno v fragmentu DK 22 B 91, ki je morda zgolj Plutarhova parafraza Heraklitovih besed: »Ni mogoče dvakrat stopiti v isto reko« [ποταμῶι γὰρ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι δις τῶι αὐτῶι] (DK 22 B 91).⁴⁷³ Platon je na podlagi teh odlomkov Heraklita ustoličil kot misleca večnega postajanja, kar je povzel v formulo *pánta (cho)reî*, »vse teče«, ki so jo pozneje za njim slepo ponavljali mnogi drugi pisci: »Heraklit nekje pravi, da vse teče in nič ne ostaja – in ko bivajoče stvari prispodablja toku reke, pravi, da ne moreš dvakrat stopiti v isto reko« [Λέγει που Ἡράκλειτος ὅτι »πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει,« καὶ ποταμοῦ ῥοῆ ἀπεικάζων τὰ ὄντα λέγει ὡς »δις ἐς τὸν αὐτὸν ποταμὸν οὐκ ἄν ἐμβαίης] (*Krat.* 402a).⁴⁷⁴

A vendar je smisel prispodobe o reki v svojem bistvu diametralno nasproten od tega, kar skuša na podlagi nje prikazati Platon. S to prispodobo Heraklit nikakor ne trdi, da je spreminjanje edino, kar resnično biva, ampak prav nasprotno, da je nenehno spreminjajoči se svet le ena izmed dveh plati kovanca. Mirovanje je namreč »logični korelat nastajanja in od misleca Heraklitovega kova ne gre pričakovati, da bi verjel zgolj v resničnost nastajanja.«⁴⁷⁵ Reka na videz sicer res nenehno teče, vendar pa hkrati v tem teku vselej ostaja ista; prispodoba reke tako ponazarja *dvoedino* naravo Resničnosti, v kateri se nenehno kot odsev druga druge v zrcalu prepletata dve ravni, mirovanje in spreminjanje. Vse

472 Prev. F. Zore.

473 Isti.

474 Prev. G. Kocijančič (prirejen prevod).

475 R. Singh, »Heraclitus and the Law of Nature«, v: *Journal of the History of Ideas* 24 (1963), 457–472.

to je Heraklit lepo povzel v lapidarnem fragmentu DK 22 B 84a: »Ko se spreminja, počiva« [μεταβάλλον ἀναπαύεται].⁴⁷⁶

To dvoedino naravo Resničnosti, ki ni diahrona, ampak sinhrona, je lepo uvidel Plutarh, ki v nekem odlomku pravi: »Ni mogoče dvakrat stopiti v isto reko, niti se dvakrat dotakniti minljive bitnosti glede na njeno držo, ampak se v ostrini in hitrosti spremembe razprši in spet zbira (bolje, niti ‚spet‘ niti ‚poznejé‘, temveč *se hkrati sestavlja in razpušča*) in prihaja in odhaja« [ποταμῶι γὰρ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι δις τῶι αὐτῶι καθ’ Ἡράκλειτον οὐδὲ θνητῆς οὐσίας δις ἄψασθαι κατὰ ἕξιν τῆς αὐτῆς· ἀλλ’ ὀξύτητι καὶ τάχει μεταβολῆς σκίδνησι καὶ πάλιν συνάγει (μᾶλλον δὲ οὐδὲ πάλιν οὐδ’ ὕστερον, ἀλλ’ ἅμα συνίσταται καὶ ἀπολείπει) καὶ πρόσεισι καὶ ἄπεισι] (DK 22 B 91).⁴⁷⁷ Med Heraklitovimi fragmenti, ki govorijo o reki, to dvoedino naravo Resničnosti, v kateri stvari hkrati so in niso, najneposredneje izraža fragment DK 22 B 49a: »V iste reke vstopamo in ne vstopamo, smo in nismo« [ποταμοῖς τοῖς αὐτοῖς ἐμβαίνομέν τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν, εἰμέν τε καὶ οὐκ εἶμεν].⁴⁷⁸ Heraklitova reka je torej prisposodba, ki ponazarja ontološko dvojnost, ali bolje rečeno, dvo-edinost, ki je inherentna Resničnosti sami.

Ta dvojna struktura Resničnosti pride do izraza tudi v Heraklitovem osrednjem simbolu prisostva – ognju: »Tega sveta, istega vsem skupaj, ni naredil niti kateri izmed bogov niti kateri izmed ljudi, ampak je vedno bil in je in bo, *ogelj večno živi, ki se prižiga po merah in ugaša po merah*« [κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἀπάντων, οὔτε τις θεῶν / οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ’ ἦν αἰεὶ καὶ ἔστιν καὶ / ἔσται πῦρ ἀείζων, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα] (DK 22 B 30).⁴⁷⁹ Kozmičnega ognja, o katerem govorijo navedeni fragment, ne gre zamenjevati s Heraklitovim

476 Prev. F. Zore.

477 Isti.

478 Isti.

479 Isti.

konceptom *lógos*a. Ta namreč predstavlja presežno Enost, ki je sicer res prisotna v ozadju vsega spreminjanja, vendar pa se sama ne spreminja, medtem ko je, nasprotno, temeljna značilnost ognja prav njegovo nenehno spreminjanje, prižiganje in ugašanje, o čemer govori navedeni fragment. Tu se tako izriše jasna opozicija: na eni strani *lógos*, presežna Enost, ki je v ozadju vseh nasprotij v svetu, na drugi pa večno živi ogenj, ki je *kósmon tónde*, »ta-svet-tukaj« (DK 22 B 30), in za katerega je značilno nenehno spreminjanje in preobražanje. Tudi po Heraklitu obstajata torej dve ravni, transcendentna in imanentna, ki ju pooseblja dvojica *lógos*-ognej. Medtem ko je *lógos* tisto, kar v svoji Enosti transcendirira vsa nasprotja, inherentna prisostvu, je ogenj njihova imanentna podlaga, substrat vsega spreminjanja, nastajanja in minevanja v svetu.

Logiko odnosa med *lógosom* in ognjem, tj. med Bitjem in prisostvom, opisuje fragment DK 22 B 51, ki se začneja s Heraklitovo kritiko nevedne množice, ker ni zmožna uzreti dvoedine narave Resničnosti: »Ne gre jim skupaj, kako se tisto, kar se razlikuje, raz-ume s samim sabo: nasprotujoča si harmonija kot pri loku in liri« [οὐ ξυνιαῖσιν ὄκως διαφερόμενον ἐωυτῶι ὁμολογέει· παλίντροπος ἀρμονίη ὄκωσπερ τόξου καὶ λύρης] (DK 22 B 51).⁴⁸⁰ Tudi *lógos* in ogenj sta tako dve plati iste Resničnosti, ki ne moreta obstajati druga brez druge: brez *lógos*a ne bi bilo ognja, tako kot brez ognja ne bi bilo *lógos*a. Nenehno preobražanje prisostva opisuje fragment DK 22 B 31, ki se po besedah Klementa Aleksandrijskega navezuje na fragment DK 22 B 30, v katerem je ogenj označen kot *aeízoön*, »večno živ«. »Večna živost« ognja se kaže v tem, da se nenehno spreminja, zato Heraklit govori o nekakšnih »obratih ognja«, *pyròs tropaí*: »Obrati ognja so najprej morje, od morja pa polovica zemlje, polovica blisk« [πυρὸς τροπαὶ πρῶτον θάλασσα,

480 Prev. F. Zore (prirejen prevod).

θαλάσσης δὲ τὸ μὲν ἡμισυ γῆ, τὸ δὲ ἡμισυ πρηστήρ] (DK 22 B 31).⁴⁸¹

Ti obrati, o katerih govori navedeni odlomek, so po svoji naravi za-mejitve ognja. Na drugem mestu Heraklit zato pravi, da je voda smrt duše, *psyché*, pri čemer izraz duša tu preprosto nadomešča ogenj, saj ima duša po Heraklitovem prepričanju ognjeno naravo: »*Za duše je smrt postati voda*, za vodo je smrt postati zemlja; iz zemlje nastane voda, iz vode pa duša« [ψυχῆσιν θάνατος ὕδωρ γενέσθαι, ὕδατι δὲ θάνατος γῆν γενέσθαι, ἐκ γῆς δὲ ὕδωρ γίνεται, ἐξ ὕδατος δὲ ψυχῆ] (DK 22 B 36).⁴⁸² Ogenj oziroma duša s tem, ko postane voda, preneha biti ogenj/duša, zato je voda njegova »smrt«. Ponavljajoča se »smrt«, nenehno zamejevanje in prehajanje iz enega stanja v drugega, je tako, paradoksalno, način njegove »večne živosti«.

Za razliko od *lógos*a, ki večno biva, *eóntos aei* (DK 22 B 1), je temeljna značilnost ognja prav njegovo nenehno »umiranje«. Ogenj ves čas »umira« in se »obrača« v nekaj drugega, a četudi se sam nenehno »prižiga in ugaša«, se njegova vrednost – tako kot vrednost zlata – vseeno ohranja. Vse stvari so namreč, kakor pravi Heraklit, le »zamenjava za ogenj in ogenj za vse, kakor je blago za zlato in zlato za blago« [πυρός τε ἀνταμοιβῆ τὰ πάντα καὶ πῦρ ἀπάντων ὄκωσπερ χρυσοῦ χρήματα καὶ χρημάτων χρυσός] (DK 22 B 90).⁴⁸³ Ogenj zato pri Heraklitu ni zgolj snovna prvina⁴⁸⁴ v smislu, kot so poznejši misleci razumeli na primer Anaksimenov Zrak; Heraklitov izbor »ognja kot substituta za zrak bi bil težko motiviran z željo po adekvatnejši fizikalni teoriji: nič ni dobesedno izpeljano iz ognja v smislu, kot so lahko vetrovi, oblaki in voda izpeljani iz zraka. Zato Heraklitov

481 Isti.

482 Isti.

483 Isti.

484 O Heraklitovem ognju kot snovni prvini gl. na primer Arist. *Phys.* 205a 1sl.

cilj ni, da bi izboljšal miletsko kozmologijo, s tem ko bi spremenil določen nauk, ampak želi z radikalnim preskokom v perspektivi reinterpretirati njegov celotni pomen«. ⁴⁸⁵

Preskok v perspektivi se kaže v tem, da ogenj pri Heraklitu ni zgolj fizična prvina, kot je videti iz Aristotelove interpretacije, ampak ponazarja predvsem *način*, kako stvari bivajo znotraj prisostva. Večno živo spreminjanje, ki ga simbolizira ogenj, je torej *modus vivendi* »tega-kozmosa-tukaj«, nikakor pa ogenj ni zgolj snovno počelo v smislu Aristotelove substance. Prav v tem se ogenj kaže kot popoln simbol prisostva: ⁴⁸⁶ v nasprotju z *lógosom* bistvena značilnost ognja »ni njegova obstojnost, ampak njemu lastna nestanovitnost, v kateri je Heraklit našel razlago brezkončnega spreminjanja pojavnega sveta in hkrati tudi vidni simbol tega spreminjanja«. ⁴⁸⁷

Vlogo ognja v Heraklitovem vesolju opisuje tudi fragment DK 22 B 64, ki ga velja navesti skupaj s Hipolitovim sobesedilom: »Vse te (stvari) pa krmari blisk, to pomeni, da (jih) uravnava; z *bliskom misli ogenj*, tisti večni. Pravi pa tudi, da je ta ogenj presoden in da je vzrok uravnave celote« [τὰδὲ πάντα οἰακίζει Κεραυνός, τουτέστι κατευθύνει, κεραυνὸν τὸ πῦρ λέγων τὸ αἰώνιον. λέγει δὲ καὶ φρόνιμον τοῦτο εἶναι τὸ πῦρ καὶ τῆς διοικήσεως τῶν ὄλων αἴτιον.] (DK 22 B 64). ⁴⁸⁸ Navkljub temu, da Heraklit v fragmentu DK 22 B 64 o blisku pravi, da krmari vse (stvari), pa ta blisk/ogenj vendarle ni Krmar vesolja, ampak zgolj orodje v Krmarjevih rokah. Vesoljni Krmar, ki vse (stvari) upravlja z bliskom, je v grški mitologiji Zevs, ki je, kot smo videli v prejšnjem poglavju, eno izmed Heraklitovih imen za Bitje (gl. DK 22 B 32). Blisk/ogenj je torej »Zevsovo vojno orožje,

485 C. Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus*, Cambridge 1979, str. 20.

486 R. A. Prier, *Archaic Logic. Symbol and Structure in Heraclitus, Parmenides, and Empedocles*, Haag-Pariz 1976, str. 20.

487 R. Singh, *op. cit.*, str. 94.

488 Prev. F. Zore (prirejen prevod).

kot tako pa je kot vzrok lahko podlaga ,boja', ki je bistven za nadaljevanje sveta«. ⁴⁸⁹

Prav ta boj, *pólemos*, je ena izmed poglavitnih značilnosti prisostva, o čemer govori fragment DK 22 B 53: »Boj je oče vsega in vsega kralj, in nekatere pokaže kot bogove, druge kot ljudi, nekatere napravi za sužnje, druge za svobodne« [Πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ ἀνθρώπους, τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε τοὺς δὲ ἐλευθέρους]. ⁴⁹⁰ Boj potemtakem vsakemu nasprotju odmerja mesto znotraj prisostva. Tako kot ogenj je tudi boj (oziroma spor) zgolj *način*, kako stvari bivajo znotraj »tega-sveta-tukaj«, kar je razvidno iz naslednjega odlomka: »Treba je vedeti, da je *boj obči in da je pravica spor in da vse postaja po sporu in potrebi*« [εἰδέναι δὲ χρὴ τὸν πόλεμον ἔόντα ξυνόν, καὶ δίκην ἔριν, καὶ γινόμενα πάντα κατ' ἔριν καὶ χρεῶν] (DK 22 B 80). ⁴⁹¹ Če je po eni strani ogenj v svojem bistvu nasproten *lógosu*, je po drugi strani boj zrcalna slika mirovanja. Oboje je večno: tako *lógos* in mirovanje kot tudi ogenj in boj.

Že pri Anaksimandru (DK 12 B 1) in pozneje pri Parmenidu (gl. DK 28 B 1,10–14) je spreminjanje znotraj prisostva, ki se kaže kot nenehno menjavanje nasprotij, povezano z motivom vesoljne Pravičnosti, ki jo pooseblja boginja Dike. Anaksimander namreč pravi, da v svetu prisotne stvari, *tà ónta*, »druga drugi odrejajo pravico in kazen za nepravico« (DK 12 B 1), podobno pa tudi Parmenid boginjo Dike opisuje kot tisto boginjo, ki »obilno kaznuje«, *Dike polýpoinos* (DK 28 B 1,14), kar prav tako implicira vesoljno izravnavo oziroma ravnovesje. Pri Heraklitu na motiv kazni v smislu vesoljne Pravičnosti namiguje fragment DK 22 B 90, v katerem je ogenj opisan kot »zamenjava«, *antamoibé*, za vse stvari, to zamenjavo pa je

489 G. S. Kirk, *op. cit.*, str. 355.

490 Prev. F. Zore.

491 Isti.

mogoče razumeti bodisi kot nagrado bodisi kot kazen – ali kot oboje hkrati.⁴⁹²

Nagrada oziroma kazen je pri Heraklitu povezana z »merami«, ki so znotraj prisostva določene posameznim stvarjem: »Kajti *Sonce ne bo prekorajilo mer*; če pa bi (jih), bi ga Erinije, pomočnice Pravice/Díke, že našle« [Ἡλιος γὰρ οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα· εἰ δὲ μὴ, Ἐρινύες μιν Δίκης ἐπίκουροι ἐξευρήσουσιν] (DK 22 B 94).⁴⁹³ Boginja Dike, ki po Heraklitu skrbi za to, da stvari ohranjajo svoje mere, je v grški mitologiji Zevsova hči.⁴⁹⁴ Boginja Dike ima tako pri Heraklitu – podobno kot blisk, ki je sredstvo v Zevsovih rokah – vlogo Zevsove pomočnice, ki pod očetovim budnim očesom spremlja in uravnava vse, kar se dogaja znotraj prisostva. Kot Zevsova desna roka »predstavlja Dike pravilen tek dogodkov, normalnost, organizacijo, ki je pomembna značilnost tega kosmosa in je implicitna v vseh pomenih te besede«. ⁴⁹⁵

Nenehno spreminanje, ki poteka znotraj prisostva, je po svoji naravi prevara; če so namreč vse stvari, kakor pravi Heraklit, v resnici Eno, *hèn pánta eínai*, potem je vsa mnogoterost prisostva nujno zgolj privid. Med obema ravne- ma, Bitjem in prisostvom, pri Heraklitu tako obstaja jasna hierarhija, kar je lepo izraženo v fragmentu, ki pravi, da je »nevidna harmonija *močnejša* kot vidna« [ἄρμονίη ἀφανὴς φανερῆς κρείττων] (DK 22 B 54).⁴⁹⁶ Raven nevidnega Bitja je od vidnega prisostva »močnejša« tudi v ontološkem smislu, zato je to prisostvo v primerjavi z njim zgolj prevara. Motiv prevare se pri Heraklitu eksplicitno pojavi v naslednjem odlomku: »*Ljudje so prevarani, kar zadeva spoznavanje vidnih (stvari)*, podobno kot Homer, ki je bil bolj moder kot vsi

492 C. Kahn, *op. cit.*, str. 146–147.

493 Prev. F. Zore.

494 C. Kahn, *op. cit.*, str. 161.

495 G. S. Kirk, *op. cit.*, str. 287.

496 Prev. F. Zore.

Grki. Njega so namreč *prevarali* mladeniči, ki so si trebili uši, ko so dejali: ‚Kar smo zagledali in zgrabili, to izgubljam, česar pa nismo niti zagledali niti zgrabili, to nosimo‘« [ἄνθρωποι πρὸς τὴν γνῶσιν τῶν φανερῶν παραπλησίως Ὅμηρῳ, ὃς ἐγένετο τῶν Ἑλλήνων σοφώτερος πάντων. ἐκεῖνόν τε γὰρ παῖδες φθειρας κατακτείνοντες ἐξηπάτησαν εἰπόντες· ὅσα εἶδομεν καὶ ἐλάβομεν, ταῦτα ἀπολείπομεν, ὅσα δὲ οὔτε εἶδομεν οὔτ' ἐλάβομεν, ταῦτα φέρομεν] (DK 22 B 56).⁴⁹⁷

Rdeča nit navedenega odlomka je *prevara*; Heraklit pravi, da so ljudje, kar zadeva spoznanje vidnih stvari, se pravi prisostva kot takega, prevarani na isti način, kot je bil nekoč prevaran Homer. Konec tega fragmenta aludira na znano anekdoto o Homerjevi smrti, po kateri naj bi mu preročišče nekoč napovedalo, da bo umrl na otoku Ios zaradi nemoči ob uganki, ki mu jo bodo zastavili mladeniči. V nadaljevanju zgodbe se Homer resnično vrne na Ios, kjer sreča mlade ribiče, ki si ravno obirajo uši. Ko jih vpraša, ali so kaj ujeli, mu mladeniči odgovorijo: »‚Kar smo zagledali in zgrabili, to izgubljam, česar pa nismo niti zagledali niti zgrabili, to nosimo‘«. Pri tem imajo v mislih uši: tiste namreč, ki so jih pustili na sebi, še naprej nosijo s seboj, medtem ko so tiste, ki so jih našli, odvrgli in pustili za sabo. Homer te uganke ni znal razvozlati, zaradi česar je, kakor pravi zgodba, od žalosti na mestu umrl.

Ozadje te zgodbe, ki je bilo v antiki splošno znano, Heraklit v svojem fragmentu pusti ob strani in poudarek prestavi drugam, s tem ko celotno uganko označi »za poskus ‚prevaré‘: to, kar se zdi Heraklitu vredno omeniti, ni Homerjev žalostni konec, ampak dejstvo, da se je neki domneven modrec pustil prevarati«. ⁴⁹⁸ Heraklit s tem posredno definira modreca kot nekoga, ki se ne pusti prevarati, pri čemer razkrije tudi to, v čem se kaže prevara: »Ljudje

497 Isti (prirejen prevod).

498 G. Colli, *Rojstvo filozofije*, Ljubljana 2010, str. 49.

so prevarani, *kar zadeva spoznanje vidnih stvari.*» Modrec torej ne sme nikoli dopustiti, da bi ga vidna pojavnost sveta kdaj prevarala, saj bi to zanj – po analogiji s Homerjevim koncem – pomenilo smrt. Pojavni svet, ki se po Heraklitu kaže kot nenehno menjavanje nasprotij, je tako v skladu s fragmentom DK 22 B 56 razumljen kot prevara, ki jo lahko razkrinka le resnični modrec. Tudi pri Heraklitu je prisostvo potemtakem prevara, ki pa je hkrati vendarle hrbtna stran Bitja. *Sub specie aeternitatis* torej presežno Bitje, Enost in nespremenljivost vsega, ki ga pooseblja *lógos*, *sub specie temporis* nenehno menjavanje nasprotij, navidezno nastajanje in minevanje, katerega podlaga je ogenj. A paradokсно je tudi to nasprotje, ki se kaže med večnostjo *lógosa* in v čas ujetimi nasprotji, eno tistih, ki jih poskuša Heraklitova misel preseči. V zadnji instanci sta tudi to zgolj dve smeri *iste* poti, ali kakor bi rekel Heraklit sam: »Pot navzgor in navzdol je ena in ista« [ὁδὸς ἄνω κάτω μία καὶ ὡστή] (DK 22 B 60).⁴⁹⁹

Navidezna bivajočnost prisostva pride v arhaični misli najbolj do izraza znotraj eleatske tradicije. Tega se dobro zaveda tudi Aristotel, ki v uvodnem poglavju *Fizike* eleate deklarativno izključi iz nadaljnje razprave, saj njihova predpostavka Enega ne pomeni le zanikanje možnosti naravoslovja, ampak zanikanje temeljnih naravnih zakonitosti:⁵⁰⁰ »Vendar pa gledati, ali je bivajoče eno in negibljivo, sploh ni opazovanje narave; prav tako kakor namreč tudi geometru ni treba odgovarjati nasproti nekemu, ki ukinja načela geometrije« [οὐὼν εἰ ἓν καὶ ἀκίνητον τὸ ὄν σκοπεῖν οὐ περὶ φύσεώς ἐστι σκοπεῖν· ὥσπερ γὰρ καὶ τῷ γεωμέτρῃ οὐκέτι λόγος ἔστι πρὸς τὸν ἀνελόντα τὰς ἀρχάς] (*Phys.* 184b 26

499 Prev. F. Zore.

500 V. Kalan, *Aristotel, Fizika (knjige I, II, III, IV)*, Ljubljana 2004, str. 89, op. 6.

– 185a 2).⁵⁰¹ Aristotelova izključitev eleatov iz razprave o naravoslovju je glede na Parmenidovo radikalno negacijo vsakršnega mnoštva v nekem smislu upravičena – vendar to velja le, če namerno ignoriramo drugi del njegove pesnitve, ki je po nekaterih hipotetičnih ocenah zaobsegal skoraj devetdeset odstotkov celotnega dela.⁵⁰²

Tega se je v resnici zavedal tudi Aristotel, o čemer priča odlomek v *Metafiziki*, v katerem pravi: Parmenid zahteva, da »ne-Bitje, ločeno od Bitja, ni nič, in zato nujno meni, da biva eno Bivajoče in nič drugega (...), toda bil je prisiljen slediti pojavom in je postavil domnevo, da glede na logos biva eno, glede na čutno zaznavo pa več (stvari): tako je znova postavil dva vzroka in dve počeli« [παρὰ γὰρ τὸ ὄν τὸ μὴ ὄν οὐθὲν ἀξίῳ εἶναι, ἐξ ἀνάγκης ἔν οἴεται εἶναι, τὸ ὄν, καὶ ἄλλο οὐθὲν (...), ἀναγκαζόμενος δ' ἀκολουθεῖν τοῖς φαινομένοις, καὶ τὸ ἔν μὲν κατὰ τὸν λόγον πλείω δὲ κατὰ τὴν αἴσθησιν ὑπολαμβάνων εἶναι, δύο τὰς αἰτίας καὶ δύο τὰς ἀρχὰς πάλιν τίθησι] (*Metaph.* 986b 27sl.).⁵⁰³ Aristotel v navedenem odlomku pravi, da je bil Parmenid »prisiljen« slediti čutnim zaznavam, zato je poleg nauka o negibnem Enem, do katerega naj bi prišel ob pomoči *lógos*a, postavil tudi mnoštvo počel, da bi z njim lahko pojasnil čutno-zaznavno prisostvo. Dihotomija med obema ravnema, umno/logosno in čutno-zaznavno, ki jo poudarja Aristotel, ne odpira le vprašanja odnosa med Enim in mnoštvom, ampak se posredno dotika tudi odnosa, ki zadeva oba na videz nezdružljiva dela Parmenidove pesnitve.

V skladu z obljubo, ki jo da Boginja takoj na začetku, (1) prvi del pesnitve govori o »netresočem lepo zaokroženem srcu Resničnosti« [Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμὲς ἤτορ]

501 Prev. V. Kalan.

502 H. Diels, *Parmenides' Lehrgedicht, Griechisch und Deutsch, mit einem Anhang über griechische Thüren und Schlösser*, Berlin 1897, str. 26.

503 Prev. G. Kocijančič (prirejen prevod).

(DK 28 B 1,29), (II) drugi del pa o »mnenjih smrtnikov, v katerih ni resnične zanesljivosti« [βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθείης] (DK 28 B 1,30).⁵⁰⁴ Odnos med prvim in drugim delom pesnitve se torej razkriva prek metaforike dveh »poti iskanja«, *hodoí dizésios* (DK 28 B 2,2), od katerih prva pravi, da »(Bit)je in ne-(Bit)je ne biva« [ἡ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι] (DK 28 B 2,3), ter druga, da »ne-(Bit)je in da nujno ne biva« [ἡ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεῶν ἔστι μὴ εἶναι] (DK 28 B 2,5). Razpoteje med eno in drugo potjo je pozneje večkrat poudarjeno: »Tako je nujno,« pravi Parmenid, »da (Bit)je povsem biva ali pa da sploh ne« [οὕτως ἢ πάμπαν πελέναι χρεῶν ἔστιν ἢ οὐχι] (DK 28 B 8,11),⁵⁰⁵ podobno misel pa izraža tudi odlomek: »Glede tega je odločitev v tem: (Bit)je ali ne-(Bit)je« [ἡ δὲ κρίσις περὶ τούτων ἐν τῷδ' ἔστιν· / ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν·] (DK 28 B 8,15–16).⁵⁰⁶ Na podlagi teh primerov je videti, da sta to dve izrazito disjunktivni »poti iskanja«, ki izključujeta kakršnokoli tretjo pot – odločitev, ki jo Boginja daje na voljo človeku, je mogoča zgolj med Bitjem in ne-Bitjem, *tertium non datur*. A vendarle vse skupaj ni tako preprosto.

Kljub izrazito disjunktivni naravi obeh poti, o katerih Boginja govori na začetku, se v nadaljevanju pesnitve nepričakovano pojavi še *tretja* pot, za katero Parmenid pravi, da »si jo umišljajo smrtniki, ki ničesar ne vedo« [ἦν δὴ βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν πλάττονται] (DK 28 B 6,4).⁵⁰⁷ Nevednost smrtnikov se kaže v tem, da niso zmožni razločevati med Bitjem in ne-Bitjem, ampak, nasprotno, »menijo, da je Bitje in ne-(Bit)je isto / in hkrati ne-isto« [οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταὐτὸν νενόμισται] (DK 28 B 6,8–9).⁵⁰⁸ Četudi besede, izrečene o tretji poti, zvenijo ostro, pa Boginja od

504 Isti. (prirejen prevod).

505 Isti (prirejen prevod).

506 Isti (prirejen prevod).

507 Isti.

508 Prev. J. Ciglenečki.

Parmenida vendarle zahteva, da se mora poučiti tudi o tej poti.⁵⁰⁹ »Toda moraš izvedeti vse« [χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι] (DK 28 B 1,28). Zmešnjava s potmi, ki se pojavljajo v pesnitvi, bi težko bila večja.

V proemiju se Parmenid najprej poda na pot, ki vodi »proč od ljudi, daleč od ceste (po kateri hodijo)« [τήνδ' ὁδὸν (ἧ γὰρ ἀπ' ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου ἐστίν)] (DK 28 B 1,27);⁵¹⁰ ko prispe na konec te poti, mu Boginja najprej razkrije »netresoče lepo zaokroženo srce Resničnosti«, ki ustreza prvi izmed obeh poti, namreč da »(Bit)je in ne-(Bit)je ne biva« (po drugi poti, da »ne-(Bit)je in da nujno ne biva« ni mogoče iti, saj je nemisliva), nato pa ga sama usmeri nazaj na pot, ki si jo umišljajo nevedni smrtniki. Na tretjo pot, kjer vlada zmota, da je »Bitje in ne-(Bit)je isto«, Parmenida torej privede Boginja sama, kar je razvidno iz naslednjega odlomka: »S tem bom končala zanesljive besede in uvid, / ki zadeva resnico. Od tu naprej se / ob poslušanju varljive urejenosti mojih besed pouči o mnenjih smrtnikov« [ἐν τῷ σοι παύω πιστὸν λόγον ἠδὲ νόημα / ἀμφὶς ἀληθείης· δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας / μάνθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων] (DK 28 B 8,50–52).⁵¹¹

Četudi znotraj prisostva ni mogoče najti tega, kar Boginja imenuje *pístis alethés*, »resnična zanesljivost« (DK 28 B 1,30), pa kljub temu Parmenida v nadaljevanju pesnitve podrobno pouči o tem, katera izmed varljivih mnenj smrtnikov so najbolj »primerna«, *eoikóta* (DK 28 B 8,60).⁵¹² Boginja Parmenida, s tem ko ga pošlje na tretjo pot in začne poučevati o »varljivih mnenjih smrtnikov«, ⁵¹³ ne želi

509 W. R. Chalmers, »Parmenides and the Beliefs of Mortals«, v: *Phronesis* 5 (1960), 5–22, str. 6.

510 Prev. G. Kocijančič.

511 Isti.

512 A. Finkelberg, »Parmenides: Between Material and Logical Monism«, v: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 70 (1988), 1–14, str. 3.

513 E. Heitsch, »Evidenz und Wahrscheinlichkeitsausagen bei Parmenides«, v: *Hermes* 102 (1974), 411–419, str. 416.

prevarati; a če želi spoznati »vse«, *pánta*, se mora podati tudi na to pot.

Očitno je, da je tretja pot tesno povezana z vsakdanjo izkušnjo sveta, ki temelji na čutni zaznavi. To je razvidno iz opozorila, ki ga Boginja izreče Parmenidu: »*Naj te ne prisili navada, (porojena) v mnogi izkušnji, na to pot, / da bi pasel oko, ki ne vidi, uho, v katerem doni, / in jezik*« [μηδέ σ' ἔθος πολύπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω / νωμᾶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχῆεσσαν ἀκουήν / καὶ γλώσσαν] (DK 28 B 73–5).⁵¹⁴ Problematičnost čutil se kaže v tem, da ljudje z njimi pojavno mnogoterost, ki jo zaznavajo okrog sebe, intuitivno dojemajo kot nekaj resničnega, medtem ko, nasprotno, pri motrenju resničnega Bitja čutila povsem odpovejo.⁵¹⁵ Čutna zaznava, »porojena v mnogi izkušnji«, je potemtakem vzrok napačnosti tretje poti oziroma tega, kar Boginja opiše kot »mnenja smrtnikov, v katerih ni resnične zanesljivosti« (DK 28 B 1,30). Vse, kar človek ve oziroma si domišlja, da ve, so v resnici le varljiva mnenja, ki izvirajo iz čutne zaznave. Poznejši razlagalci so drugi del Parmenidove pesnitve, ki govori o »mnenjih smrtnikov«, zato upravičeno poimenovali z izrazom *dóxa*, ki pomeni »mnenje« ali »privid« in ki povsem ustrezno povzema idejo Parmenidove tretje poti.

Parmenid je torej na tri-potju: na eni strani je resnična pot Bitja, na drugi pot ne-Bitja, ki ne obstaja, poleg njiju pa še umišljena tretja pot vsakdanje izkušnje, kjer je Bitje in ne-Bitje isto. Pri tem se samo po sebi zastavlja vprašanje, v kakšnem odnosu je tretja pot, po kateri hodijo »smrtniki, ki ničesar ne vedo«, do raz-potja med Bitjem (prva pot) in ne-Bitjem (druga pot), ki ga Boginja poudari v fragmentu DK 28 B 2. Zaradi izrazito disjunktivne narave tega razpotja je bolj ali manj očitno, da mora biti tretja pot povezana

514 Prev. G. Kocijančič.

515 A. A. Long, »The Principles of Parmenides' Cosmology«, v: D. J. Furley in R. E. Allen, *Studies in Presocratic Philosophy, Vol. II: The Eleatics and Pluralists*, London 1975, str. 96.

bodisi s prvo bodisi z drugo potjo. Skupni imenovalec med tretjo (*dóxa*) in drugo potjo (ne-Bitjem) je njuna izhodiščna nezdržljivost s prvo (Bitjem);⁵¹⁶ če namreč prva pot trdi, da samo »Bit(je) in ne-Bitje ne biva«, to samo po sebi pomeni, da je vse drugo, kar ni Bitje (prva pot), nujno ali ne-Bitje (druga pot) ali zgolj varljivi videz, *dóxa* (tretja pot).

Kljub temu argumentu, ki tretjo pot na videz povezuje z drugo, pa obstajajo tudi argumenti, ki govorijo *proti* tej povezavi. V fragmentu DK 28 B 7 je namreč tretja pot (*dóxa*), kot smo videli, povezana s čutnimi zaznavami, kar *a priori* izključuje njeno povezanost z drugo potjo, ki pravi, da je »ne-(Bit)je in da nujno ne biva« (DK 28 B 2,5), saj ne-Bitja ni mogoče zaznati s čutili, ker ne obstaja. To eksplicitno potrjujejo tudi Boginjine besede: »O tej poti ti pokažem, da na njej ne moreš izvedeti nič, / saj (*Ga*) ne bi spoznal, če bi ne bilo. To bi bilo neizvedljivo / in ne bi (*Ga*) mogel niti pokazati« [τὴν δὴ τοι φράζω παναπευθεῖα ἔμμεν ἀταρπόν· / οὔτε γὰρ ἄν γνοίης τό γε μὴ ἔδον (οὐ γὰρ ἀνυστόν) / οὔτε φράσαις] (DK 28 B 2,6–8).⁵¹⁷ Če bi bilo ne-Bitje, se pravi čisti nič, mogoče zaznati s čutili, to ne bilo več ne-Bitje; o drugi poti, da »ne-(Bit)je in da nujno ne biva«, zato ni mogoče reči nič drugega kot zgolj to, da po njej ni mogoče iti.⁵¹⁸ Zato se zdi, da je tretjo pot (*dóxa*) mogoče povezati kvečjemu s prvo, ki govori o tem, da »Bit-(je) in ne-Bitje ne biva«. ⁵¹⁹ Kot smo videli prej, pa tudi to ni mogoče. S tem se vrnemo na začetek in se ujamemo v past, ki nam jo nastavlja Boginja, ko nas pošilja z ene poti na drugo. A po nobeni izmed teh poti ne pridemo nikamor.

516 Prim. N. L. Cordero, »Les deux chemins de Parménide dans les fragments 6 et 7«, v: *Phronesis* 24 (1979), str. 1–32.

517 Prev. G. Kocijančič.

518 E. L. Minar, »Parmenides and the World of Seeming«, v: *American Journal of Philology* 70 (1949), 41–55, str. 43.

519 K. Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Bonn 1916, str. 46.

Labirint slepih ulic, v katerih se je znašel Parmenid, ne spreminja dejstva, da najdaljši in žal tudi najbolj fragmentarno ohranjeni del Parmenidove pesnitve govori o tretji poti, ki zadeva varljiva mnenja smrtnikov. Kako torej misliti tretjo pot? Možnost povezave med prvo potjo, ki pravi, da »Bit-(je) in da ne-Bitje ne biva«, ter tretjo potjo, ki pravi, da je »Bitje in ne-Bitje isto«, se je izkazala za nemogočo: Bitje je namreč vselej Eno, nedeljivo in sovisno, iz česar neposredno izhaja, da je vsaka mnogoterost zgolj navidezna. Toda po drugi strani je prav *mnogoterost* predpogoj sveta kot prisostva, kakršno se nam kaže v svojih raznolikih pojavnih oblikah. Ontološki prepad, ki se razpira med eno(vito)stjo Bitja na eni strani in mnogoterostjo prisostva na drugi, pride do izraza že v proemiju pesnitve, v katerem Parmenid opisuje svoje mistično potovanje. Če območje onkraj vrat »poti Dneva in Noči«, simbolov dveh primordialnih nasprotij, pomeni preseganje vsakršne mnogoterosti, pa je, nasprotno, mnogoterost temeljna značilnost manifestnega čutno-zaznavnega sveta.

V uvodnih verzih pesnitve, ko je Parmenid še na »naši« strani, se zato vedno znova subtilno pojavlja motiv dvojnosti, ki je nekakšen prototip mnogoterosti: »Razžarjena os v pestu je žvižgala kot piščal / (saj sta se vrteli kolesi in ga priganjali / z obeh strani« [ἄξων δ' ἐν χροίησις ἴει σύριγγος αὐτήν / αἰθόμενος (δοιοῖς γὰρ ἐπείγεται διωτοῖσις / κύκλοις ἀμφοτέρωθεν] (DK 28 B 1,6–8).⁵²⁰ Vrata, *pýlai*, ki jih omenja Parmenid, so v grščini sicer množinski samostalnik, vendar pa »gre dejansko za dvojce vrat (...) ali pa za dvojce kril istih vrat«. ⁵²¹ Vsekakor pa so ključni, ki jih ima v rokah Dike, eksplicitno dvojni: »eterična vrata, ki jih izpolnjujeta veliki vratni krili: / Dike, ki izravnava (krivice)

520 Prev. G. Kocijančič.

521 G. Kocijančič, *Parmenid, Fragmenti*, Maribor 1995, str. 76.

z obilnimi kaznovanji, ima njihove *dvojne ključe*« [αὐταὶ δ' αἰθέριαι πληνται μεγάλοισι θυρέτροις· τῶν δὲ Δίκη πολυποῖνος ἔχει κληῖδας ἀμοιβούς.] (DK 28 B 1,13–14).⁵²² Vse to so namigi na mnogoterost kot temeljno značilnost prisostva, ki se kaže tudi na ravni samih počel.

V tej zvezi tako Aristotel v *Metafiziki* pravi, da je Parmenid, ker je bil primoran slediti čutnim zaznavam, postavil *dve* počeli prisostva: »Toda ker je prisiljen slediti pojavom in ker privzema, da eno obstaja po (raz)umu, mnogo pa po čutnem zaznavanju, tako znova postavlja *dva* vzroka in *dve* počeli« [ἀναγκαζόμενος δ' ἀκολουθεῖν τοῖς φαινομένοις, καὶ τὸ ἓν μὲν κατὰ τὸν λόγον πλείω δὲ κατὰ τὴν αἴσθησιν ὑπολαμβάνων εἶναι, δύο τὰς αἰτίας καὶ δύο τὰς ἀρχὰς πάλιν τίθησι] (*Metaph.* 986b 27–34).⁵²³ Aristotel ima pri tem v mislih Parmenidove verze z začetka drugega dela pesnitve, ki se v izvorniku glasijo: »Postavili so *dve* obliki, da bi imenovali misli, / od katerih ene ne bi bilo treba – in v tem so zablodili. / *Nasprotja* so ločili po telesu in postavili znamenja / ločeno eno od drugih: *na eni strani* eterični ogenj plamena (...), / *na drugi strani* pa tudi to, kar je po sebi / njegovo nasprotje, nevidno noč, gosto in težko telo« [μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμας ὀνομάζειν· τῶν μίαν οὐ χρεῶν ἐστὶν – ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσὶν / τάντῃα δ' ἐκρίναντο δέμας καὶ σήματ' ἔθεντο / χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων, τῇ μὲν φλογὸς αἰθέριον πῦρ / (...) ἀτὰρ κάκεινο κατ' αὐτὸ / τάντῃα νύκτ' ἀδαῆ, πυκινὸν δέμας ἐμβριθές τε] (DK 28 B 8,53–54).⁵²⁴

Prvo izmed miselnih »oblik«, omenjenih v verzu DK 28 B 8,53, Aristotel povezuje z Bitjem, drugo z ne-Bitjem. Parmenid naj bi, kakor trdi Aristotel v nadaljevanju, postavil »dva vzroka in dve počeli, toplo in hladno, kakor da govori o ognju in zemlji, *izmed katerih toplo postavlja na stran Bitja,*

522 Prev. G. Kocijančič.

523 Prev. V. Kalan (prirejen prevod).

524 Prev. G. Kocijančič (prirejen prevod).

hladno pa na stran ne-Bitja« [θερμὸν καὶ ψυχρόν, οἷον πῦρ καὶ γῆν λέγων· τοῦ των δὲ κατὰ μὲν τὸ ὄν τὸ θερμὸν τάττει θάτερον δὲ κατὰ τὸ μὴ ὄν] (*Metaph.* 986b 34–987a 1).⁵²⁵

Na prvi pogled se zdi Aristotelova razlaga povsem zgrešena, in sicer iz več razlogov. Prvič, Parmenid v odlomku 28 B 8,53 ne govori o ognju in *zemlji*, ampak za počeli prisostva postavlja ogenj in *noč*, in drugič, v kontekstu Parmenidovega nauka seveda ni mogoče, da bi imelo ne-Bitje, ki ga Aristotel povezuje z nočjo, »gosto in težko telo« [πυκνὸν δέμας ἐμβριθές] (DK 28 B 8,59), kot pozneje pravi Parmenid, saj ne-Bitje po definiciji ne obstaja, zaradi česar tudi ne more imeti fizičnega telesa. Poleg tega v Parmenidovem besedilu ni nobene opore za Aristotelovo trditev, da je Bitje identično z ognjem.⁵²⁶ Parmenid namreč izrecno poudarja enakopravnost obeh počel, ki skupaj napolnjujeta celotno prisostvo: »Vse je enako polno Svetlobe in nepojavne Noči, / obeh v enaki meri, saj nobena od njiju nima deleža v niču« [πᾶν πλέον ἐστὶν ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς ἀφάντου / ἴσων ἀμφοτέρων, ἐπεὶ οὐδετέρῳ μετὰ μηδέν] (DK 28 B 9,4).⁵²⁷ Boginja pravi, da niti ogenj niti noč »nimata deleža v niču«, zaradi česar tudi ni pravega razloga, da bi eno izmed njiju povezala z Bitjem, drugo pa odpravila kot ne-Bitje. Nasprotni, ogenj in noč, se razlikujeta zgolj v kvalitativnem smislu, nikakor pa ta razlika ni ontološka.⁵²⁸ Na podlagi vseh teh pomislov se zdi, da je Aristotel s tem, ko je ogenj identificiral z Bitjem in zemljo z ne-Bitjem, med seboj pomešal dve ontološke ravni, ki sta v svojem bistvu nezdružljivi.

A vendar navedenega Aristotelovega pričevanja ne gre tako hitro odpisati. Pozornost si zasluži predvsem njegova trditev, da je obe »obliki«, *morphai*, omenjeni v odlomku

525 Prev. V. Kalan (prirejen prevod).

526 L. Tarán, *Parmenides, A Text with Translation, Commentary, and Critical Essays*, Princeton 1965, str. 218.

527 Prev. G. Kocijančič (prirejen prevod).

528 *Ibid.*, str. 103.

DK 28 B 8,53, treba razumeti kot Bitje in ne-Bitje. Ta trditev namreč ni nesmiselna, če se pri tem seveda vzdržimo napake, ki jo je Aristotel storil s tem, ko je obe Parmenidovi »obliki« povezal z obema počeloma, ognjem in nočjo (oziroma zemljo), ki se v samem besedilu prvič pojavita šele pozneje. Identifikacija obeh »oblik«, ki so ju postavili smrtniki, z Bitjem in ne-Bitjem je na tem mestu smiselna že zato, ker se prav tu končuje prvi del pesnitve.

Boginja tako na hitro povzame temeljni premisi prvega dela pesnitve, namreč (I) da (Bit)je in da ne-Bit(je) ne biva ter (II) da ne-(Bit)je in da nujno ne biva; ti premisi Boginja imenuje (miselni) »obliki«, pri čemer pa druge, kot ves čas poudarja Parmenid, smrtniki ne bi smeli »postaviti« (gl. DK 28 B 8,53–54).⁵²⁹ Če sprejmemo Aristotelovo domnevo, da z dvema »oblikama« Parmenid misli ogenj in noč, je po drugi strani precej nenavadno že to, da Boginja eno izmed obeh oblik zanika, še preden jo sploh prvič omeni, saj se obe počeli prvič pojavita šele nekaj verzov pozneje. S stališča pripovedne logike se zdi zato veliko bolj smiselna domneva, da se obe »obliki« nanašata na to, o čemer je Boginja govorila v prvem delu, se pravi na Bitje in ne-Bitje, kar nato ob prehodu k drugem delu pesnitve še enkrat na kratko povzame. »Obliko«, *morphé*, je tako treba razumeti v smislu *miselne oblike* in ne fizične, kar potruje tudi Parmenidova formulacija: »Postavili so *dve* obliki, da bi (z njima) *imenovali misli*« [μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμας ὀνομάζειν.] (DK 28 B 8,53).

Zaradi vsega tega se zdi verjetneje, da Boginja v verzu »postavili so dve obliki, da bi imenovali misli« (DK 28 B 8,53), govori o temeljnem ontološkem raz-potju, ki ločuje Bitje od ne-Bitja, medtem ko o dveh počelih prisostva, ognju in noči, prvič spregovori šele v verzih »nasprotja so ločili po telesu in postavili znamenja / ločeno eno od

529 A. A. Long, »The Principles of Parmenides' Cosmogony«, v: *Phronesis* 8 (1963), str. 90–107, str. 100.

drugih« (DK 28 B 8,55–56). Tretja pot (*dóxa*), »ki si jo umišljajo smrtniki, ki ničesar ne vedo«, se od druge poti, »da ne-(Bit)je in da nujno ne biva«, bistveno razlikuje po tem, da sprejema miselno »obliko« ne-Bitja, ki jo poleg tega še zmotno enači z Bitjem (prim. DK 28 B 6,8–9), medtem ko za razliko od nje druga pot kot *edino* resnično postavlja zgolj ne-Bitje samo. Zabloda tretje poti je torej v tem, da za eno svojih premis, tj. miselnih oblik, vzame nekaj, kar že v izhodišču ni mogoče, namreč ne-Bitje. A vendar tretja pot (*dóxa*) ni povsem napačna, saj poleg postavke ne-Bitja kot resnično postavlja tudi Bitje. Tretja pot je tako v nekem smislu hkrati zvesta prvima dvema potema: kolikor je povezana z Bitjem, je v tem smislu tudi sama nujno »bivajoča«, vendar pa je obenem tudi »navidezna«, kolikor poleg Bitja kot resnično postavlja tudi ne-Bitje.

To *bivajočnost navidezna* je poudaril tudi Simplikij, ki v svojem komentarju odlomka DK 28 B 1,28–32 pravi: »Ti možje so predpostavljali dvojen način obstoja, namreč po eni strani obstoj le umu dostopnega, ki v resnici biva, po drugi strani pa obstoj čutno zaznatnega, ki (le) postaja – in slednjega niso imeli za vredno imenovati preprosto ,Bitje', ampak ga imenujejo ,navidezno Bitje'« [οἱ δὲ ἄνδρες ἐκεῖνοι διττὴν ὑπόστασιν ὑπετίθεντο, τὴν μὲν τοῦ ὄντως ὄντος τοῦ νοητοῦ, τὴν δὲ τοῦ γινομένου τοῦ αἰσθητοῦ, ὅπερ οὐκ ἤξιον καλεῖν ὄν ἀπλῶς, ἀλλὰ δοκοῦν ὄν] (*De cael.* 557,20).⁵³⁰ Poznejši platoniki so takšno navidezno bivajočnost pomenljivo imenovali s sintagmo *ouk óntos ón*, »nebivajočno bivajoče«. ⁵³¹ Sintagma »nebivajočno bivajoče« se pri Parmenidu sicer ne pojavlja, vendar pa v nekem odlomku

530 Prev. G. Kocijančič (prirejen prevod).

531 O vprašanju bivajočnosti prisostva v srednjem in novem platonizmu prim. J. Ciglenečki, »Pojmovanje (ne)bivajočnosti manifestnega sveta v apofatični misli: gnosticizem – platonizem – krščanstvo«, v: G. Kocijančič in V. Snoj (ured.), *Dionizij Areopagit in evropsko izročilo*, Ljubljana 2011, str. 33–44.

podobno pravi, da »dozdevne stvari bivajo«, *dokoúnta eínai* (DK 28 B 1,31–32). Takšna formulacija implicira, da dozdevne stvari, se pravi tiste, ki jih Parmenid sreča na tretji poti, na nek način paradoksalno vendarle bivajo.

Prisostvo kot dozdevno bivajoče je torej po Parmenidu sestavljeno iz dveh počel, ognja in noči, ki jih – v skladu z nekaterimi rokopisnimi različicami – Boginja imenuje nasprotja: »*Nasprotja so ločili* po telesu in postavili znamenja / ločeno ena od drugih: na eni strani eterični ogenj plame- na, / ki je blag in zelo lahek, povsem istoveten sebi, / toda neistoveten s svojim drugim; na drugi strani pa tudi to, ker je po sebi / njegovo nasprotje, nevidno noč, gosto in težko obliko« [ἐναντία δὲ κρίναντο δέμας καὶ σήματ' ἔθεντο / χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων, τῆι μὲν φλογὸς αἰθέριον πῦρ, / ἥπιον ὄν, μέγ' ἄραιον] ἔλαφρόν, ἑωυτῶι πάντοσε τωῦτόν, / τῶι δ' ἑτέρωι μὴ τωῦτόν· ἀτὰρ κάκεινο κατ' αὐτό / τάντία νύκτ' ἀδαῆ, πυκινὸν δέμας ἐμβριθέξ τε] (DK 28 B 8, 56–59).⁵³² Akt ločitve izvirnega nasprotja, tj. ognja in noči, pomeni rojstvo prisostva, *dóxe*; od tod naprej so vse stvari le še ogenj in noč ali pa mešanica, ki izhaja iz njiju.⁵³³ V nadaljevanju pesnitve Boginja opisuje, »kako so bili pognani v nastanek zemlja in sonce in mesec / in eter, skupen (vsemu), / in nebeška Mlečna cesta ter Olimp, / ki je najbolj oddaljen, in topla moč zvezd« [πῶς γαῖα καὶ ἥλιος ἠδὲ σελήνη / αἰθήρ τε ξυνὸς γάλα τ' οὐράνιον καὶ ὄλυμπος / ἔσχατος ἠδ' ἄστρον θερμὸν μένος ὠρμήθησαν / γίγνεσθαι] (DK 28 B 11).⁵³⁴ Iz ognja in noči, ki sta izvorno nasprotje, se tako postopno oblikuje ves manifestni svet, ki nas obdaja.

Pozneje se Boginja dotakne še mnogih drugih tem, ki segajo na področja kozmologije, astronomije, psihologije, fiziologije idr. Fragmentarni preostanek pesnitve je tako dobesedno to, kar označuje izraz *perì phýseos*, »O naravi«, s

532 Prev. G. Kocijančič.

533 L. Tarán, *op. cit.*, str. 164.

534 Isti.

katerim so arhaične spise označevali Aristotel in njegovi nasledniki – s to razliko, da je Aristotel celotno območje *phýsis* razumel kot nekaj, kar je resnično bivajoče, medtem ko Boginja ob koncu svoje razlage še enkrat eksplicitno poudari, da celotno »naravoslovje«, o katerem je govorila, pripada svetu videza, *dóxe*: »Tako so torej v skladu z videzom/mnenjem vzniknile te (stvari) in bivajo zdaj, / in za tem, ko so se razvile, bodo pokončane: / sleherni od njih so ljudje vzdeli značilno ime« [οὕτω τοι κατὰ δόξαν ἔφην τότε καὶ νῦν ἕασι / καὶ μετέπειτ' ἀπὸ τοῦδε τελευτήσουσι τραφέντα· / τοῖς δ' ὄνομ' ἄνθρωποι κατέθεντ' ἐπίσημον ἑκάστωι] (DK 28 B 19).⁵³⁵ Prisostvo torej ni isto kot Bitje, saj biva kot nekaj navidezno bivajočega, *dokoúnta eínai*, a hkrati tudi ni isto kot ne-Bitje, ki ne biva niti navidezno. Navidezna bivajočnost prisostva, ki jo pri Parmenidu simbolizira tretja pot (*dóxa*), tako v kombinaciji s prvo potjo Bitja tvori značilno *dvoedino* strukturo Resničnosti, ki smo jo srečali že pri drugih arhaičnih mislecih.

Ta dvoedina narava Resničnosti je nakazana že v proemiju pesnitve. Boginja namreč Parmenidu na začetku obljublja, da mu bo razodela »netresoče lepo zaokroženo srce Resničnosti« [Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμές ἦτορ] (DK 28 B 1,29), kar pozneje povzame v formuli »(Bit)je in ne-(Bit)je ne biva«, vendar pa je, kot pravi, to samo »srce Resničnosti«, se pravi njeno notranje jedro – ne pa tudi celota Resničnosti kot take.⁵³⁶ Celotna Resničnost namreč poleg jedra, se pravi *srca*, zaobsega tudi obrobje, ki to jedro obdaja. Obrobje je prav tako sestavni del tega, kar Boginja v verzu DK 28 B 1,28 imenuje »vse«, *pánta*. V skladu z njenimi besedami to obrobje Resničnosti zajema celotno območje, ki ga pokrivajo »dozdevne stvari«, *tà dokoúnta*, namreč »mnenja smrtnikov, v katerih ni resnične zanesljivosti« (DK 28 B 1,30).

535 Prev. G. Kocijančič.

536 R. di Giuseppe, *Le voyage de Parménid*, Toulouse 2006 (doktorska disertacija), str. 13sl.

Šele oboje skupaj tako vodi k spoznanju »vsega«; prisostvo je, četudi zgolj navidezno bivajoče, vseeno hrbtna stran Bitja in kot tako neločljivo vpeto v strukturo Resničnosti same.⁵³⁷ Celota vsega »ni izpolnjena brez neizpolnjenosti in Resnica ni čisto resnična, če ne vključuje utvare«. ⁵³⁸ Le tako je v Resničnosti zaobjeto *vse, pánta* – in s tem, paradoksalno, tudi iluzija prisostva. Parmenidova tretja pot (*dóxa*), na kateri je »Bitje in ne-Bitje isto in vendar ne isto«, spominja na Heraklitov fragment o reki, v katero »vstopamo in ne vstopamo, smo in nismo« (DK 22 B 49a).

Pri obeh osrednjih mislecih arhaičnega grštva je tako znotraj Resničnosti, ki je ena sama, imanentna izrazita dvojnost, ta pa se kaže v dveh različnih perspektivah ali, kot bi rekel Heraklit, dveh smereh iste poti. Simplikij pravilno opaža, da sta pri Parmenidu Bitje in prisostvo zgolj dva vidika istega, od katerih noben ni »preprosto lažen«:⁵³⁹ Parmenid »takšno misel/govorico imenuje mnenjsko in varljivo – ne zato, ker bi bila preprosto lažna, temveč zato, ker je od umsko-zaznavne resnice odpadla v pojavno in dozdevajočo se, čutno-zaznavno resničnost« [δοξαστὸν οὖν καὶ ἀπατηλὸν τοῦτον καλεῖ τὸν λόγον οὐχ ὡς ψευδῆ ἀπλῶς, ἀλλ' ὡς ἀπὸ τῆς νοητῆς ἀληθείας εἰς τὸ φαινόμενον καὶ δοκοῦν τὸ αἰσθητὸν ἐκπεπτωκότα] (DK 28 A 34).⁵⁴⁰ Noetični in senzorični vidik, ki ju Simplikij omenja v navedenem odlomku, sta tako le *dva* vidika *iste* Resničnosti, »zaporedni poglavji znotraj ene same sheme. Noben del sam po sebi ne vsebuje kompletnega sistema celotnega sveta«. ⁵⁴¹

537 Prim. K. Reinhardt, *Parmenides*, Frankfurt na Majni 1959, str. 69.

538 P. Kingsley, *Resničnost*, Ljubljana 2010, str. 164.

539 W. R. Chalmers, »Parmenides and the Beliefs of Mortals«, v: *Phronesis* 5 (1960), 5–22, str. 9.

540 Prev. G. Kocijančič.

541 F. M. Cornford, »Parmenides' Two Ways«, v: *Classical Quarterly* 27 (1933), 97–111, str. 98.

Ta dvoedina narava Resničnosti se zrcali tudi v dvojnosti med Boginjama, ki se pojavljata v Parmenidovi pesnitvi: (I) na eni strani neimenovana Boginja, ki prebiva v domovih Noči onstran dvojnih vrat Dike, kamor potuje Parmenid v proemiju (DK 28 B 122sl.), (II) na drugi strani prav tako neimenovana Boginja, ki se pojavi sredi drugega dela pesnitve in nastopa v vlogi nekakšne Vladarice (našega) sveta (DK 28 B 12,4sl.). V proemiju identiteta Boginje ni podrobneje določena. Zdi se, da Parmenid namerno ne razkrije njenega imena, kar zaradi središčne vloge, ki jo imajo pri nastanku prisostva *imena*, v resnici niti ne preseneča. Boginja namreč pravi, da so ljudje postavili imena, s čimer se je svet videza šele vzpostavil.⁵⁴² Iz tega razloga je razumljivo, da Boginja ostane brezimna. Poimenovati namreč pomeni določiti nečemu mesto znotraj »tega-sveta-tukaj«, določiti njegov položaj znotraj koordinat prisostva, prav temu pa se Boginja, ki živi *onkraj* vrat Dike in mnogoterosti tega sveta, ves čas izmika.

Situacija je obrnjena pri Boginji, omenjeni v drugem delu pesnitve, saj se ta ne nahaja onstran sveta, kakor Boginja v proemiju, ampak v njegovem središču, od koder vse uravnava. O tem govori naslednji odlomek: »V njihovi sredi pa je boginja, ki uravnava vse. / Načeljuje vsemu, kar sodi k odvratnemu rojstvu in / zedinjenju« [ἐν δὲ μέσῳ τούτων δαίμων ἢ πάντα κυβερνᾷ· / πάντα γὰρ (ἢ) στυγεροῖο τόκου καὶ μίξις ἀρχεῖ] (DK 28 B 12,3–4).⁵⁴³ Tudi ta Boginja ostane v ohranjenih odlomkih neimenovana, vendar pa je to morada zgolj naključje, saj je od celotnega drugega dela pesnitve ohranjenih le nekaj naključnih drobcov. Simplikij, ki je imel verjetno pred seboj celovitejšo verzijo besedila, to Boginjo (med drugim) identificira z Dike, ki je sicer omenjena že v proemiju: »Tista, ki je v središču pomešanih (vencev),« pravi Simplikij, »je vsem (počelo in vzrok) gibanja/spreminjanja

542 Prim. DK 28 B 8,53; B 9,1; B 19,3.

543 Prev. G. Kocijančič.

ter nastajanja: to imenuje tudi Božanstvo, Uravnovalka, Imetnica ključev, *Dike* in Nujnost« [τῶν δὲ συμμιγῶν τὴν μεσαιτάτην ἀπάσαις (ἀρχήν) τε καὶ (αἰτίαν) κινήσεως καὶ γενέσεως ὑπάρχειν, ἦντινα καὶ δαίμονα κυβερνήτιν καὶ κληιδούχον ἐπονομάζει Δίκην τε καὶ Ἀνάγκην] (DK 28 A 37).⁵⁴⁴ Ta identifikacija morda ni napačna; tudi v proemiju, kot smo videli, Boginja *Dike* namreč s svojimi atributi dvojnosti pooseblja prisostvo, njena vloga pa je prav izravnava in ohranjanje ravnovesja, ki ga simbolizirajo njena vrata. S tem se skladajo tudi drugi epiteti, ki jih navaja Simplikij, še zlasti Uravnovalka in Imetnica ključev. Nekaj podobnega Parmenid Boginji pripisuje tudi v drugem delu, ko pravi: »V njihovi sredi pa je *Boginja, ki uravnava vse*« (DK 28 B 12,4).

Dvojnost, ki se kaže med Boginjama iz Parmenidove pesnitve, spominja na dvojnost, ki se pri Heraklitu kaže med *lógosom* in ognjem: oba sta večna, le da je prvi sinonim za Eno in nespremenljivo, drugi pa za mnogotero in spreminljivo; vsak zase sta zgolj dve strani istega in šele skupaj tvorita Celoto. Podobno tudi obe Boginji pri Parmenidu odsevata dvoedino strukturo Resničnosti same. Odnos med njima zato ponazarja odnos med Bitjem in prisostvom,⁵⁴⁵ ki sta komplementarna dela iste Celote.

Tako kot je prisostvo, *dóxa*, hrbtna stran resničnega Bitja, je tudi Boginja *Dike*, ki uravnava vse v svetu, zgolj zrcalna podoba neimenovane Boginje, ki jo na svoji poti v onstranstvo sreča Parmenid. Kakorkoli pogledamo Parmenidovo pesnitev – bodisi skozi metaforo poti bodisi skozi dvojnost obeh Boginj – vselej naletimo na dvoedino strukturo Resničnosti: *sub specie aeternitatis* Bitje kot »srce Resničnosti«, ki jo v proemiju predstavlja neimenovana Boginja, *sub specie temporis* prisostvo (*dóxa*) kot »obrobje Resničnosti«, ki jo simbolizira Boginja *Dike* iz drugega dela pesnitve. In kar je bistveno: Boginja pri tem izrecno pravi,

544 Isti.

545 P. Kingsley, *Resničnost*, Ljubljana 2010, str. 173.

da šele kombinacija obeh ravni tvori Celoto oziroma vse, *pánta* (DK 28 B 1,28).⁵⁴⁶

Medtem ko sta si Heraklitov in Parmenidov nauk sorodna v pojmovanju dvoedine narave Resničnosti, v kateri sta Bitje in prisostvo dva komplementarna vidika istega, pa se že pri njihunih neposrednih naslednikih težišče premakne na prisostvo, pri čemer v ospredje stopi dokazovanje njegove navidezne bivajočnosti. Kar zadeva Heraklitove naslednike, je zgovoren odlomek iz Aristotelove *Metafizike*, ki se začinja z jedrnatim povzetkom poglobitnega razloga, zaradi katerega so arhaični misleci spreminjanje znotraj prisostva razumeli kot nekaj, o čemer ni mogoče imeti resničnega védenja: »*Ker pa vidijo, da se svet narave nahaja v gibanju, in da z ozirom na to, kar se spreminja, nimamo ničesar resničnega, menijo, da o tem, kar se ravno v vsakem oziru popolnoma preobrača, ni mogoče biti v resnici*« [ἔτι δὲ πᾶσαν ὀρῶντες ταύτην κινουμένην τὴν φύσιν, κατὰ δὲ τοῦ μεταβάλλοντος οὐθὲν ἀληθεύμενον, περί γε τὸ πάντη πάντως μεταβάλλον οὐκ ἐνδέχεται ἀληθεύειν] (*Metaph.* 1010a 7–9).⁵⁴⁷

Najbolj ekstremnega med takšnimi nazori Aristotel pripisuje tistim, ki radi »heraklitizirajo« (*Metaph.* 1010a 11), pri čemer poimensko izpostavi Kratila. Ker so znotraj prisostva, prosto po Heraklitu, vse stvari v nenehnem spreminjanju, zaradi česar o njih ni mogoče vedeti nič zanesljivega, naj bi Kratil, kot trdi Aristotel, zagovarjal mnenje, da »ni treba nič govoriti, temveč je samo premikal kazalec, Heraklitu pa očital, da je rekel, da ni mogoče stopiti dvakrat v isto reko: on sam je sodil, da ni mogoče stopiti niti enkrat samkrat« [οὐθὲν ᾤετο δεῖν λέγειν ἀλλὰ τὸν δάκτυλον ἐκίνει μόνον, καὶ Ἡρακλείτῳ ἐπετίμα εἰπόντι ὅτι δις τῷ αὐτῷ ποταμῷ

546 P. Thanassas, *Parmenides, Cosmos, and Being. A Philosophical Interpretation*, Milwaukee 2007, str. 23.

547 Prev. V. Kalan.

οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι· αὐτὸς γὰρ ᾤετο οὐδ' ἄπαξ] (*Metaph.* 1010a 12–15).⁵⁴⁸

Aristotel tako Kratilu – najbrž pod vplivom Platonovega istoimenskega dialoga⁵⁴⁹ – pripisuje nauk, da vse stvari nenehno tečejo, *pánta rheî*, zaradi česar jih ni mogoče nikoli spoznati. Aristotel v tem kontekstu Kratila omenja dvakrat; poleg prej navedenega odlomka Kratil na drugem mestu nastopa kot Platonov učitelj, saj naj bi ta prav od njega prevzel misel o spremenljivi naravi prisostva: »Toda po filozofijah, o katerih smo govorili, je vzniknil Platonov nauk (...). Ker je bil od mladega seznanjen najprej s Kratilom in s Heraklitovimi nazori, češ da prav vse čutno-zaznavne stvari vedno preminevajo in da o njih ne obstaja nobena znanost, je te stvari tudi kasneje tako dojel« [Μετὰ δὲ τὰς εἰρημένας φιλοσοφίας ἢ Πλάτωνος ἐπεγένετο πραγματεία (...) ἐκ νέου τε γὰρ συνήθης γενόμενος πρῶτον Κρατύλω καὶ ταῖς Ἡρακλειτείοις δόξαις, ὡς ἀπάντων τῶν αἰσθητῶν ἀεὶ ῥεόντων καὶ ἐπιστήμης περὶ αὐτῶν οὐκ οὔσης, ταῦτα μὲν καὶ ὕστερον οὕτως ὑπέλαβεν.] (*Metaph.* 987a 29–987b 1).⁵⁵⁰

Po Aristotelovih pričevanjih naj bi torej Kratil Heraklitov nauk radikaliziral do te mere, da je konsekventno zanimal vsakršno možnost gibanja, zaradi česar je trdil, da v isto reko ni mogoče stopiti niti enkrat samkrat. Za razliko od Heraklita, ki uravnoteženo poudarja dvoedino naravo Resničnosti, ki je *hkrati* Eno in mnoštvo, mirovanje in gibanje, se je Kratil omejil na prisostvo ter prek radikalne negacije v svetu inherentnega gibanja in spreminjanja implicitno zanimal njegovo resnično bivajočnost.

Nič manj radikalni niso bili niti Parmenov nasledniki. Kar zadeva Zenona, neposrednega Parmenidovega učenca

548 Isti.

549 G. S. Kirk, »The Problem of Cratylus«, v: *American Journal of Philology* 72 (1951), 225–253, str. 253.

550 Prev. V. Kalan.

in naslednika, je zgovoren povzetek njegove misli. Tega v Platonovem dialogu *Parmenid* navaja Sokrat v obliki vprašanja, s katerim se obrača k Zenonu: »Ali (te) tvoje misli ne merijo na to, da proti vsemu, kar se govori, izbojuješ (pri-znanje), da *mnoštvo ne biva?*« [ἄρα τοῦτό ἐστιν ὃ βούλονται σου οἱ λόγοι, οὐκ ἄλλο τι ἢ διαμάχεσθαι παρὰ πάντα τὰ λεγόμενα ὡς οὐ πολλά ἐστι;] (*Parm.* 127e).⁵⁵¹ V skladu s tem odlomkom je torej Zenonova primarna motivacija pokazati, da mnoštvo nujno ne biva, s čimer posredno pritrjuje Parmenidovemu nauku, da je resnično Bitje nujno Eno in nedeljivo, medtem ko je mnoštvo, ki je inheretno prisostvu, neresnično.

O Zenonovi misli kot podpori Parmenidovemu nauku, da mnoštvo ne biva, priča tudi naslednji odlomek iz dialoga *Parmenid*: »*Ta spis* (sc. Zenonov) je resnično nekakšna pomoč Parmenidovemu proti tistim, ki so se skušali posmehovati, češ: če Eno biva, iz tega za nauk sledi mnogo smešnega in protislovnega. *Ta spis dejansko oporeka tistim, ki govorijo, da (biva) mnoštvo*, in jim vrača milo za drago ter celo več, saj želi narediti očitno to, da njihova predpostavka, da obstaja mnoštvo, pač utrpeva še smešnejše (posledice) kot predpostavka, da biva Eno, če se le zadostno preišče« [ἔστι δὲ τό γε ἀληθὲς βοήθειά τις ταῦτα [τὰ γράμματα] τῷ Παρμενίδου λόγῳ πρὸς τοὺς ἐπιχειροῦντας αὐτὸν κωμωδεῖν ὡς εἰ ἓν ἐστι, πολλὰ καὶ γελοῖα συμβαίνειν πάσχειν τῷ λόγῳ καὶ ἐναντία αὐτῷ. ἀντιλέγει δὴ οὖν τοῦτο τὸ γράμμα πρὸς τοὺς τὰ πολλὰ λέγοντας, καὶ ἀνταποδίδωσι ταῦτα καὶ πλείω, τοῦτο βουλούμενον δηλοῦν, ὡς ἔτι γελοϊότερα πάσχοι ἂν αὐτῶν ἢ ὑπόθεσις, εἰ πολλά ἐστιν, ἢ ἡ τοῦ ἓν εἶναι, εἴ τις ἰκανῶς ἐπεξίῳι] (*Parm.* 128c–d).⁵⁵² Četudi Platonov prikaz Zenonovega nauka kot historičen vir verjetno ni zanesljiv, saj je prilagojen dramaturškemu loku samega dialoga, pa je iz obeh navedenih odlomkov vendarle razvidna njegova

551 Prev. G. Kocijančič.

552 Isti.

osnovna intenca: zanikati resnično bivajočnost prisostva ob pomoči dokaza o neobstoju množstva in opozoriti na številne aporije, ki izhajajo iz predpostavke množstva.

Natanko o tem govori tudi edini nesporno izvorni fragment, ki je sestavljen iz dveh ločenih premis, od katerih obe izhajata iz predpostavke množstva (*ei pollá estin*), na koncu pa privedeta do absurdnega sklepa, da so bivajoče stvari hkrati za-mejene in brez-mejne: »(I) Če obstaja množstvo (bivajočih stvari), je nujno, da jih obstaja (natanko) toliko, kolikor jih je, nič več in nič manj. Če pa jih obstaja toliko, kolikor jih je, morajo biti (nujno) za-mejene. (II) Če obstaja množstvo (bivajočih stvari), so bivajoče (stvari) brez-mejne (po številu). Kajti vselej so vmes med bivajočimi stvarmi (še) neke druge in (vmes) med njimi spet druge. Tako so bivajoče stvari brez-mejne« [εἰ πολλά ἐστίν, ἀνάγκη τοσαῦτα εἶναι ὅσα ἐστὶ καὶ οὔτε πλείονα αὐτῶν οὔτε ἐλάττονα. εἰ δὲ τοσαῦτά ἐστίν ὅσα ἐστὶ, πεπερασμένα ἂν εἴη. εἰ πολλά ἐστίν, ἄπειρα τὰ ὄντα ἐστίν. ἀεὶ γὰρ ἕτερα μεταξύ τῶν ὄντων ἐστὶ, καὶ πάλιν ἐκείνων ἕτερα μεταξύ. καὶ οὕτως ἄπειρα τὰ ὄντα ἐστὶ] (DK 29 B 3).⁵⁵³ Ker je jasno, da oba med seboj protislovna sklepa ne moreta biti *hkrati* resnična, iz tega nujno izhaja, da je obstoj množstva zgolj iluzija. Navedeni fragment je klasičen primer argumenta *reductio ad absurdum*, ki na podlagi izhodiščne premise, da je množstvo resnično bivajoče, prek logične izpeljave pokaže, da je takšna premisa absurdna.

Po istem principu funkcionirajo tudi Zenonovi znameniti paradoksi gibanja, ki jih Aristotel podrobno analizira v *Fiziki*.⁵⁵⁴ Paradoksi so namreč logične izpeljave, ki izhajajo iz intuitivnih in domnevno pravih premis, a na koncu vodijo v protislovje ali očitno napačen sklep, s čimer ovržejo izhodiščne premise. Pri Zenonu je takšna izhodiščna premisa obstoj množstva. Izraz »para-doks« je za Zenonove

553 Prev. J. Ciglenečki.

554 Gl. *Phys.* 239b 9–240a 17.

argumente še posebno primeren, saj je njihov subverzivni smisel prav v tem, da pokažejo na resničnost Enega, ki biva »mimo«, *para-*, mnogoterosti prisostva kot *dóxe*. V kompleksne argumentacije, ki se skrivajo v ozadju posameznih paradoksov, se na tem mestu ni treba spuščati, saj je za nas relevantna le njihova končna poanta, ki je povsem skladna z eleatsko tradicijo, tj. radikalna negacija mnoštva in posledično resnične bivajočnosti prisostva kot takega.

Platon v dialogu *Parmenid* zato pravilno ugotavlja, da Parmenid in Zenon v resnici učita isti nauk, le da se k isti stvari približujeta vsak s svojega konca: »Kajti *na neki način je (Zenon) napisal isto kot ti, ker pa je to zaobrnil, nas skuša prevarati, češ da govori o nečem drug(ačn)em*. Ti namreč v svoji pesnitvi trdiš, da je vse Eno: za to lepo in dobro navajaš znamenja. Tale (Zenon) pa trdi, da mnoštvo ne biva, za kar tudi sam ponuja zelo številne in veličastne dokaze« [ταὐτὸν γὰρ γέγραφε τρόπον τινὰ ὅπερ σύ, μεταβάλλων δὲ ἡμᾶς πειρᾶται ἐξαπατᾶν ὡς ἕτερόν τι λέγων. σὺ μὲν γὰρ ἐν τοῖς ποιήμασιν ἐν φῆς εἶναι τὸ πᾶν, καὶ τούτων τεκμήρια παρέχει καλῶς τε καὶ εὖ· ὅδε δὲ αὖ οὐ πολλά φησιν εἶναι, τεκμήρια δὲ καὶ αὐτὸς πάμπολλα καὶ παμμεγέθη παρέχεται] (*Parm.* 128a–b).⁵⁵⁵

Ko Zenon govori o mnoštvu, pri tem vselej implicitno predpostavlja brez-mejno deljivost končnega kontinuuma, ki je v očitnem protislovju z absolutno zveznostjo Bitja, kakršno postulira Parmenid v naslednjih verzih: »(Bitje) tudi ni razdružljivo, saj je v celoti enako (sebi). / Nikjer ga ni več, ker bi mu to preprečilo sovisnost, / niti ga ni manj, saj je vse izpolnjeno z Bitjem. / Povsem je namreč sovisno, kajti Bitje se približa le Bitju« [οὐδὲ διαιρετόν ἐστιν, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ὁμοῖον· οὐδέ τι τῆι μᾶλλον, τό κεν εἴργοι μιν συνέχεσθαι, / οὐδέ τι χειρότερον, πᾶν δ' ἔμπλεόν ἐστιν ἐόντος. / τῶι ξυνεχῆς πᾶν ἐστιν· ἐὸν γὰρ ἐόντι πελάζει]

555 Prev. G. Kocijančič.

(DK 28 B 8,22–25).⁵⁵⁶ Na sledi Parmenida zato tudi Zenon dokazuje, da je predpostavka nezveznosti prostora in časa vzrok številnim protislovjem, ki zaradi absurdnosti, v katere neizbežno vodijo, posredno potrjujejo neobstoj gibanja in množva ter zato prisostva kot takega.

Vsi Zenonovi argumenti proti gibanju izhajajo iz predpostavke, da je nemogoče na plavzibilen način prekiniti zveznost prostora in časa. Za utemeljitev gibanja je namreč treba najprej napraviti raz-loček znotraj zveznosti Bitja bodisi pod predpostavko brez-mejne deljivosti delcev bodisi s postuliranjem nedeljivih delcev. Toda ko znotraj zveznosti enkrat postavimo mnogoterost, se po Zenonu hitro zapletemo v protislovje, ki izhaja iz brez-mejnosti: če namreč v prvem primeru delci niso deljivi v brez-mejnost, potem samo gibanje to predpostavko negira, saj med dvema stvarima vedno obstaja še nekaj vmesnega, kar nas v naslednjem koraku pripelje do brez-mejnosti (DK 29 B 3); če pa so v drugem primeru delci deljivi v brez-mejnost, potem gibanje ni mogoče, saj vedno obstaja še manjša razdalja, ki jo mora gibajoči se predmet premostiti, preden se od ene točke premakne k drugi (primer tega je paradoks Ahila in želve).

Znano je, da je zaradi takšnih izpeljav Aristotel v Zenonu prepoznal iznajditelja dialektike: »(Aristotel) pravi, da je Empedokles (kot) prvi iznašel retoriko, *Zenon pa dialektiko*« [φῆσι πρῶτον Ἐμπεδοκλέα ῥητορικὴν εὐρεῖν, Ζήνωνα δὲ διαλεκτικὴν] (DK 29 A 10).⁵⁵⁷ Vendar pa je Aristotelova obravnava Zenona zavajajoča, saj se njegovih paradoksov vselej loteva iz horizonta vprašanj, ki jih sam obravnava v *Fiziki*, pri čemer povsem zanemarja njihov izvorni kontekst in namen, ki je veliko lepše razviden iz navedenih odlomkov Platonovega dialoga *Parmenid*. Še enkrat velja zato poudariti, da Zenonovi paradoksi niso le dialektična vaja, kot to nemara implicira navedeni Aristotelov odlomek, ampak

556 Isti (prirejen prevod).

557 Prev. J. Ciglencečki / M. Horvat.

skuša Zenon z njimi posredno, tj. z negacijo resnične bivajočnosti prisostva, dokazati pravilnost eleatskega nauka, da je resnično Bitje nujno Eno, negibno in zvezno. Zenonu gre predvsem za logične in ne toliko za fizikalne možnosti, ki zanimajo Aristotela v *Fiziki*;⁵⁵⁸ vsako deljenje Enega, se pravi Bitja, se namreč konča z absurdom, ki ima na ontološki ravni daljnosežne posledice za resnično bivajočnost prisostva. Tega se deloma zaveda tudi Aristotel, ki v zvezi z Zenonovimi aporijami pravi, da jih je »mogoče preseči le, po naključju«, se pravi s sklicevanjem na to, kar se primeri. Toda ob problemu, ki ne zadeva dejstva, ampak um, je šibkost takšne ovržbe na dlani.«⁵⁵⁹

Metodo *reductio ad absurdum* s pridom izrablja tudi Melis, naslednji iz generacije Parmenidovih naslednikov, kar je razvidno iz fragmenta DK 30 B 8. Ta se začneja z raznolikim seznamom stvari, o katerih ljudje menijo, da resnično bivajo: »Če namreč obstajajo zemlja, voda, zrak, ogenj, železo in zlato, živo in mrtvo, črno in belo ter (vse) drugo, o čemer ljudje trdijo, da resnično biva – če (vse) te stvari bivajo in mi pravilno vidimo in slišimo, mora biti vsaka (od teh stvari natanko) takšna, kakršna se nam je zdela prvič. Ne sme se preobračati niti spreminjati, ampak mora vsaka vedno biti takšna, kakršna pač ravno je« [εἰ γὰρ ἔστι γῆ καὶ ὕδωρ καὶ ἀήρ καὶ σίδηρος καὶ χρυσὸς καὶ πῦρ καὶ τὸ μὲν ζῶον, τὸ δὲ τεθνηκός, καὶ μέλαν καὶ λευκὸν καὶ τὰ ἄλλα, ὅσα φασὶν οἱ ἄνθρωποι εἶναι ἀληθῆ, εἰ δὴ ταῦτα ἔστι, καὶ ἡμεῖς ὀρθῶς ὀρθῶμεν καὶ ἀκούομεν, εἶναι χρὴ ἕκαστον τοιοῦτον, οἷόν περ τὸ πρῶτον ἔδοξεν ἡμῖν, καὶ μὴ μεταπίπτειν μηδὲ γίνεσθαι ἕτεροῖον, ἀλλὰ ἀεὶ εἶναι ἕκαστον, οἷόν περ ἐστίν]

558 G. E. L. Owen, »Zeno and the Mathematicians«, v: D. J. Furley in R. E. Allen (ured.), *Studies in Presocratic Philosophy, Vol. II: The Eleatics and Pluralists*, London 1975, str. 144.

559 G. Colli, *Rojstvo filozofije*, Ljubljana 2010, str. 69.

(DK 30 B 8).⁵⁶⁰ Predpostavka, ki se skriva v ozadju tega odlomka, je temeljni eleatski aksiom o nemožnosti spremijnjanja, saj bi v nasprotnem primeru nujno pomenilo, da nekaj nastaja iz ne-Bitja, kar pa je po definiciji nemogoče. Zaradi tega Melis sklene, da morajo biti stvari vselej takšne, kakršne se nam kažejo zdaj.

Toda ko enkrat sprejmemo to premiso, se znajdemo v protislovju s svojimi čutnimi zaznavami, ki nam dopovedujejo, da se vse stvari v svetu nenehno spreminjajo. O tem govori nadaljevanje Melisovega dokaza: »Mi pa trdimo, da pravilno vidimo, slišimo in dojemamo, in vendar se nam zdi, da toplo postaja hladno in hladno toplo, trdo mehko in mehko trdo in da to, kar je živo, umre in nastaja iz neživega, in da se vse te stvari spreminjajo ter da si to, kar je bilo, in to, kar je zdaj, ni v ničemer podobno« [νῦν δὲ φαμεν ὀρθῶς ὀρᾶν καὶ ἀκούειν καὶ συνιέναι, δοκεῖ δὲ ἡμῖν τὸ θερμὸν ψυχρὸν γίνεσθαι καὶ τὸ ψυχρὸν θερμὸν καὶ τὸ σκληρὸν μαλακὸν καὶ τὸ μαλακὸν σκληρὸν καὶ τὸ ζῶον ἀποθνήσκειν καὶ ἐκ μὴ ζῶντος γίνεσθαι, καὶ ταῦτα πάντα ἕτεροιοῦσθαι καὶ ὃ τι ἦν τε καὶ ὃ νῦν οὐδὲν ὁμοιον εἶναι (...) οὐ τοίνυν ταῦτα ἀλλήλοις ὁμολογεῖ.] (DK 30 B 8).⁵⁶¹

Ker se naše čutne zaznave ne skladajo z uvodno trditvijo, da se stvari ne smejo spreminjati, Melis iz tega izpelje sklep, da so naše čutne zaznave zgolj zmotno dozdevanje: »*Očitno je torej, da nismo pravilno videli in da se nam nepravilno zdi, da te mnoge (stvari) bivajo. Če bi namreč bile resnične, se ne bi mogle preobračati, ampak bi vsaka (od njih) bila takšna, kakršna se (nam) je zdela (na začetku). Nič namreč ni močnejšega od resnično bivajočega. Če pa bi se spremenilo, bi Bivajoče propadlo in nastalo bi nebivajoče*« [δηλον τοίνυν, ὅτι οὐκ ὀρθῶς ἑωρῶμεν, οὐδὲ ἐκεῖνα πολλὰ ὀρθῶς δοκεῖ εἶναι· οὐ γὰρ ἂν μετέπιπτεν, εἰ ἀληθῆ ἦν, ἀλλ' ἦν, οἷόν περ ἑδόκει ἕκαστον, τοιοῦτον· τοῦ γὰρ ἐόντος ἀληθινοῦ

560 Prev. J. Ciglenečki / M. Horvat.

561 Ista.

κρείσσον οὐδέν, ἦν δὲ μεταπέσει, τὸ μὲν ἐὼν ἀπώλετο, τὸ δὲ οὐκ ἐὼν γέγονεν] (DK 30 B 8). Iz celotne argumentacije tako posredno izhaja, da je svet kot prisostvo, za katerega je značilno mnoštvo stvari in kakršnega zaznavamo s čutili, tudi pri Melisu zgolj privid, navidezno bivajoče, katerega vzrok je naša čutna zaznava.

Tudi pri Empedoklu je podlaga prisostva mnoštvo oziroma dvojnost, ki se kaže že v obliki dveh nasprotnih »misli«, *phrontídes*, Ljubezni in Prepira, s katerima Bitje/*phrén* prešinja ves svet (prim. DK 31 B 134,4). Obe kozmični sili kot izvorni nasprotji določata in uravnava celotno dogajanje v vesolju. Seveda pa mnoštvo, ki je podlaga prisostva, ni omejeno le na obe kozmični sili, ampak se kaže tudi na ravni snovnih počel, iz katerih je sestavljeno.

O teh počelih Empedokles spregovori v znamenitem fragmentu DK 31 B 6: »Zakaj najprej prisluhni, da štiri so korenine vsega; / Zevs bleščeči in Hera, življenja prinašalka, ter Ajdonej in / Nestida nato, ki studenec umrljivi s solzami napaja« [τέσσαρα γὰρ πάντων ῥιζώματα πρῶτον ἄκουε· / Ζεὺς ἀργῆς Ἥρη τε φερέσβιος ἡδ' Ἄιδωνεύς / Νῆστις θ', ἢ δακρύοις τέγγει κρούνωμα βρότειον]. Navedeni odlomek velja za arhetipski prikaz teorije o štirih elementih, ki neposredno korespondirajo s tradicionalnima paroma nasprotij: toplo–hladno, suho–vlažno. Ti elementi, ki jih Empedokles imenuje »korenine«, *rhizómata*, v fragmentu DK 31 B 6 tvorijo *dva* para božanskih nasprotij: zrak (Zevs) in zemlja (Hera), ogenj (Ajdonej) in voda (Nestis).⁵⁶² V ozadju teorije štirih elementov se tako znova skriva motiv dvojnosti, ki se prek mitologije kaže v obeh božanskih parih in simbolizira mnoštvo, inherentno prisostvu.

562 O problemu identifikacije posameznih elementov z božanstvi gl. P. Kingsley, »Empedocles and His Interpreters: The Four-Element Doxography«, v: *Phronesis* 39 (1994), str. 235–254.

Na splošno za Empedoklove *korenine* velja to, kar je v zvezi z množtvom stvari formuliral že Melis: »Če bi obstajalo množstvo (bivajočih stvari), bi te stvari morale biti prav takšne, kakršno je Επο« [εἰ γὰρ ἦν πολλά, τοιαῦτα χρῆ αὐτὰ εἶναι, οἷόν περ τὸ ἐν εἶναι] (DK 30 B 8).⁵⁶³ V skladu z eleatskim aksiomom, ki ga upošteva tudi Empedokles, je namreč nemogoče, da bi korenine nastale iz nečesa, kar ne biva, kakor tudi ni mogoče, da bi iz korenin, ki so bivajoče, nastalo nekaj, kar ne biva. O tem govori naslednji Empedoklov fragment: »Niso dorasli! Njih misli ne sežejo daleč, / ko se nadejajo, da nastaja, česar prej ni bilo, / ali da nekaj odmre in se v celoti izniči« [νήπιοι· οὐ γὰρ σφιν δολιχόφρονές εἰσι μέριμναι, / οἱ δὴ γίγνεσθαι πάρος οὐκ ἐὼν ἐλπίζουσιν / ἢ τι καταθνήσκουσιν τε καὶ ἐξόλλυσθαι ἀπάντη] (DK 31 B 11).⁵⁶⁴ Podobno Empedokles pravi tudi na drugem mestu: »Iz tega, kar nikoli ni bivalo, ni mogoče, da bi nekaj nastalo, / neuresničljivo in neverjetno pa je, da bi se bivajoče moglo izničiti: / za vedno namreč bo tam, kamor vselej kdo ga potisne« [ἔκ τε γὰρ οὐδὰμ' ἐόντος ἀμήχανόν ἐστι γενέσθαι / καὶ τ' ἐὼν ἐξαπολέσθαι ἀνήνυστον καὶ ἄπυστον· αἰεὶ γὰρ τῆι γ' ἔσται, ὅπῃ κέ τις αἰὲν] (DK 31 B 12).⁵⁶⁵

Iz teh štirih korenin, ki so podlaga prisostvu, so sestavljene vse stvari: »Vse (stvari), ki bile so, ki so in ki bodo, izhajajo iz njih: / drevesa so vzklila, moški in ženske, / zveri, ptiči in ribe, ki se hranijo v vodi, / in dolgo živeči bogovi, vzvišeni v časteh« [ἐκ τούτων γὰρ πάνθ' ὅσα τ' ἦν ὅσα τ' ἔσται καὶ ἔσται, / δένδρεά τ' ἐβλάστησε καὶ ἀνέρες ἠδὲ γυναῖκες, / θῆρες τ' οἰωνοὶ τε καὶ ὕδατοθρέμμονες ἰχθῦς, / καὶ τε θεοὶ δολιχαίωνες τιμηῖσι φέριστοι] (DK 31 B 21,9–12).⁵⁶⁶ Vsaka izmed posamezno bivajočih stvari je zgolj začasna mešanica korenin, ki se bo prej ali slej znova

563 Prev. J. Ciglenečki / M. Horvat.

564 Prev. J. Ciglenečki.

565 Isti.

566 Isti.

razgradila v to, iz česar je nastala. Vsako nastajanje in minevanje, ki mu smrtniki zmotno pravimo rojstvo in smrt, je zato le navidezna prerazporeditev korenin: »Ko v eter premešane pridejo v (podobi) človeka / ali kot rod divjih zveri, grmovja / ali ptičev, tedaj pravijo temu nastanek, / ko pa se ločijo, nesrečna usoda. / Tega ne imenujejo, kot je prav, a po skupni navadi tudi sam se izražam tako« [οἱ δ' ὅτε μὲν κατὰ φῶτα μίγν' εἰς αἰθέρ' ἴκωνται] (?) / ἢ κατὰ θηρῶν ἀγροτέρων γένος ἢ κατὰ θάμνων / ἢ κατ' οἰωνῶν, τότε μὲν τὸ (λέγουσι) γενέσθαι, / εὔτε δ' ἀποκρινθῶσι, τὸ δ' αὖ δυσδαίμονα πότμον· / ἢ θέμις (οὐ) καλέουσι, νόμωι δ' ἐπίφημι καὶ αὐτός] (DK 31 B 9).⁵⁶⁷

Poglavitno vlogo v procesu združevanja in ločevanja korenin imata kozmični sili, Ljubezen in Prepir. To pride še posebno do izraza na ravni kozmologije, saj je celoten vesoljni cikel pri Empedoklu razdeljen na *dve* obdobji, ki se nenehno menjavata: (I) na eni strani obdobje naraščajoče Ljubezni, ko je v fazi umikanja Prepir, ter (II) na drugi strani obdobje naraščajočega Prepira, ko je v fazi umikanja Ljubezen. Celotno dogajanje znotraj prisostva tako poteka v *dveh* smereh, o čemer govorijo naslednji izvorni fragmenti: »*Enkrat* se namreč poveča, da biva Eno samo / iz množstva, *drugič* razraste se spet, da biva iz Enega množstvo« [τοτὲ μὲν γὰρ ἓν ἠϋξήθη μόνον εἶναι / ἐκ πλεόνων, τοτὲ δ' αὖ διέφω πλέον' ἐξ ἑνὸς εἶναι] (DK 31 B 17,1–2); in podobno nekoliko pozneje: »*Enkrat* skupaj prihaja v Ljubezni vse v Eno, / *drugič* spet vsako se ločeno giblje v sovraštvu Prepira« [ἄλλοτε μὲν Φιλότητι συνερχόμεν' εἰς ἓν ἅπαντα, / ἄλλοτε δ' αὖ διχ' ἕκαστα φορεύμενα Νείκεος ἔχθει] (DK 31 B 17,7–8); in spet: »Kakor Eno se naučilo je zrasti iz množstva, / tako iz raz-raslega Enega množstvo postane nazaj« [οὕτως ἦι μὲν ἓν ἐκ πλεόνων μεμάθηκε φύεσθαι / ἢδὲ πάλιν διαφύντος ἑνὸς πλέον' ἐκτελέθουσι] (DK 31 B 17,9–10).⁵⁶⁸

567 Isti.

568 Isti.

Poleg te dvojnosti pa je za samo strukturo vesolja značilna tudi izrazita *simetričnost*; tako kot je namreč dvojen razvoj kozmosa, tako je dvojen tudi nastanek živih bitij: »Dvojno je rojstvo stvari umrljivih, dvojen je njihov odhod, / enkrat združevanje vseh stvari poraja in uničuje, / drugič spet, ko stvari se razrastejo, se nahrani in razleti« [δοιὴ δὲ θνητῶν γένεσις, δοιὴ δ' ἀπόλειψις· / τὴν μὲν γὰρ πάντων σύνοδος τίκτει τ' ὀλέκει τε, / ἢ δὲ πάλιν διαφυομένων θρεφθεῖσα διέπτει.] (DK 31 B 17,3–5).⁵⁶⁹ Poudarjena dvojnost kot prototip vse mnogoterosti, ki je pri Empedoklu temeljna značilnost prisostva, se kaže tudi na ravni same naracije,⁵⁷⁰ saj je subtilno poudarjena tudi z njegovimi izjavami, kot sta na primer: »Povedal bom *dvoje*« [δίπλ' ἐρέω.] (DK 31 B 17,1) ali »Kajti dobro je *dvakrat* reči, to kar je potrebno« [καὶ δις γάρ, ὃ δεῖ, καλὸν ἐστὶν ἐνισπεῖν] (DK 31 B 25).⁵⁷¹

Tako kot pri Heraklitu in Parmenidu je tudi pri Empedoklu prisostvo razumljeno kot nekaj, kar je bivajoče zgolj na videz. Motiv prisostva kot vesoljne *prevare* pride do izraza v prisposodbi slikarjev in njihovega dela: »Kakor takrat, kadar slikarji barvajo tablice, / zaradi pretkanosti v svoji veščini dobro izučeni možje, / in ko praške mnogobarvne primejo v roke, / jih v harmoniji premešajo ene bolj, druge manj / in pripravijo iz tega oblike, ki vsem (stvarem) so podobne / ustvarjajoč drevesa in moške in ženske, / zveri in ptiče in ribe, ki se hranijo v vodi, / in dolgo živče bogove, vzvišene v časteh. / Tako naj *prevara* ne obvlada ti misli, da drugod je / izviri smrtnih stvari, ki so neštete postale očitne, / ampak vedi natančno (vse) to, kajti slišal si besedo od boga« [ὥς δ' ὀπότεν γραφέες ἀναθήματα ποικίλλωσιν / ἀνέρες ἀμφὶ τέχνης ὑπὸ μήτιος εὖ δεδαῶτε, / οἷτ' ἐπεὶ οὖν μάρψωσι πολύχροα φάρμακα χερσίν, / ἀρμονίῃ μείζαντε τὰ μὲν πλέω, ἄλλα δ' ἐλάσσω, / ἐκ τῶν εἶδεα πᾶσιν ἀλίγκια

569 Isti.

570 R. A. Prier, *op. cit.*, str. 140.

571 *Ibid.*, str. 139.

πορσύνουσι, / δένδρεά τε κτίζοντε καὶ ἀνέρας ἤδ᾽ γυναικάς
/ θῆράς τ' οἰωνούς τε καὶ ὕδατοθρέμμονας ἰχθύς / καὶ τε
θεοὺς δολιχαίωνας τιμῆισι φερίστους· οὕτω μὴ σ' ἀπάτη
φρένα καινύτω ἄλλοθεν εἶναι / θνητῶν, ὅσσα γε δήλα
γεγάκασιν ἄσπετα, πηγὴν, / ἀλλὰ τορῶς ταῦτ' ἴσθι, θεοῦ
πάρα μῦθον ἀκούσας] (DK 31 B 23).⁵⁷²

Na koncu tega odlomka Empedokles tako svojega učenca Pavzanija eksplicitno opozori, da je harmonija barv in oblik, ki jih je mogoče videti v svetu, v resnici zgolj »prevara«, *apáte*, ki obvladuje človeške misli. *Prevara* je, kot pravi Empedokles, sestavljena iz »mnogobarvnih praškov«, ki se »zmešajo v harmoniji«, tako da iz njih nastanejo varljive oblike, ki so »vsem stvarjem podobne«. Ti »mnogobarvni praški« so prisposoda štirih korenin oziroma elementov, tj. ognja, vode, zemlje in zraka. Po analogiji s slikarstvom prisostvo torej nastane kot produkt harmoničnega mešanja korenin, vendar pa ni ta mešanica po svoji naravi nič drugega kot prevara, *apáte*, ki je v odnosu do tega, kar je resnično bivajoče, natanko to, kar je slikarsko delo v odnosu do stvarnega sveta.

Ni naključje, da je imel v Empedoklovi misli pomembno vlogo nauk o posmrtnem preseljevanju. Predpostavka tega nauka je namreč prav navidezna bivajočnost prisostva, v katerega je ujeto božansko jedro v človeku, ki ga Empedokles imenuje z izrazom *daímon*. Z vidika božanskega *daímōna*, ki je bil na začetku inkarnacijskega cikla izgnan iz svoje božanske domovine, se celotno prisostvo kaže kot nekaj, kar je izrazito prehodno in v ontološkem smislu navidezno: celoten krog vnovičnih rojstev je za božanske *daímōne* zgolj vesoljna prevara, *apáte*, ki ji je treba čim prej uiti. Eshatologija in kozmologija se tako pri Empedoklu ves čas prepletata z ontologijo: po eni strani je motiv navidezne bivajočnosti kozmosa prisoten v ozadju zgodbe o

572 Prev. J. Ciglenečki.

posmrtnem preseljevanju, kjer je zemeljsko življenje zgolj sinonim za lažno bivanje, po drugi pa je motiv navidezne bivajočnosti oziroma sveta kot vesoljne prevare prisoten tudi v osrednjem nauku njegove naravoslovne teorije, tj. nauku o štirih elementih, o čemer priča prej navedena prisodoba s slikarji.

Toda negacija resnične bivajočnosti prisostva je pri Empedoklu le ena stran zgodbe. Vse gibanje in spreminjanje znotraj vesolja se na presežni ravni Bitja, ki lahko pri njem nastopa z različnimi imeni, kot so *kýklos*, *sphaîros* ali *phrén*, kaže kot popolna negibnost: »Kolikor pa spreminjanje njihovo nikdar povsem se ne neha, / večno negibne bivajo v Krogu« [ἤι δὲ διαλλάσσοντα διαμπερὲς οὐδαμὰ λήγει, / ταύτηι δ' αἰὲν ἔασιν ἀκίνητοι κατὰ κύκλον] (DK 31 B 17,12–13).⁵⁷³ Osnova Empedoklove teorije prisostva je *dvojnost*, ki se na višji ravni ukinja v negibno enost Bitja, ki ga v navedenem fragmentu simbolizira Krog.⁵⁷⁴

Tako kot pri Heraklitu in Parmenidu ima torej tudi pri Empedoklu Resničnost *dvoedino* strukturo: *sub specie aeternitatis* brez-mejno Bitje, ki »z urnimi mislimi prešinja ves urejeni red« (DK 31 B 134), *sub specie temporis* mnogoterost prisostva, katerega podlaga so dve kozmični sili in štirje elementi, korenine, ki z medsebojnim mešanjem tvorijo prevaro sveta (DK 31 B 23).

Temeljni aksiom Anaksagorove teorije prisostva je eleatska predpostavka, da bivajoče ne more nastati iz nebivajočega, prav tako kot tudi bivajoče ne more izginiti v nebivajoče. Iz tega neposredno izhaja, da nastajanje in minevanje, predpogoja vsega spreminjanja v prisostvu, v resnici ne obstajata. Anaksagora to opiše z besedami: »Glede nastajanja in propadanja imajo Grki nepravilno mnenje; *nobena stvar*

573 Isti.

574 R. A. Prier, *op. cit.*, str. 134.

namreč ne nastaja niti ne propada, ampak se meša in ločuje iz bivajočih stvari. Tako bi se nastajanju pravilno reklo mešanje, propadanju pa ločevanje« [τὸ δὲ γίνεσθαι καὶ ἀπόλλυσθαι οὐκ ὀρθῶς νομίζουσιν οἱ Ἕλληνες· οὐδὲν γὰρ χρῆμα γίνεται οὐδὲ ἀπόλλυται, ἀλλ' ἀπὸ ἐόντων χρημάτων συμμίσγεται τε καὶ διακρίνεται. καὶ οὕτως ἂν ὀρθῶς καλοῖεντό τε γίνεσθαι συμμίσγεσθαι καὶ τὸ ἀπόλλυσθαι διακρίνεσθαι] (DK 59 B 17).⁵⁷⁵

Po poročanju Simplikija se je Anaksagorov spis začel z besedami: »Vse stvari so bile skupaj, brez-mejne po množini in majhnosti; tudi majhno je bilo namreč brez-mejno. Od vseh (stvari), ki so bile skupaj, se nobene ni videlo zaradi majhnosti. Vse (stvari) sta namreč zadrževala izparina in zrak, ki sta bila oba brez-mejna; kajti v vseh (stvareh) sta bila največja po množini in velikosti« [ὁμοῦ πάντα χρήματα ἦν, ἄπειρα καὶ πλήθος καὶ σμικρότητα· καὶ γὰρ τὸ σμικρὸν ἄπειρον ἦν. καὶ πάντων ὁμοῦ ἐόντων οὐδὲν ἔνδηλον ἦν ὑπὸ σμικρότητος· πάντα γὰρ αἴηρ τε καὶ αἰθήρ κατεῖχεν, ἀμφοτέρα ἄπειρα ἐόντα· ταῦτα γὰρ μέγιστα ἔνεστιν ἐν τοῖς σύμπασι καὶ πλήθει καὶ μεγέθει] (DK 59 B 1).⁵⁷⁶ Izhodiščna trditev »Vse stvari so bile skupaj«, *homou pánta chrémata ên*, v skladu z eleatskimi premisami, ki jih Anaksagora povzema v fragmentu DK 59 B 17, pomeni, da je bilo v izvorni mešanici od samega začetka vsebovano brez-mejno število stvari, ki morajo biti v svetu nujno tudi danes, saj bi v nasprotnem primeru nastale iz nebivajočega, nečesa, česar prej ni bilo, kar pa ni mogoče.

O Anaksagorovem zanikanju nastajanja govori odlomek iz Aristotelove *Fizike*, ki obenem odpira vprašanje o možnosti gibanja, ki jo je eleatska teorija zavrгла: »Videti pa je, da si je Anaksagora zamišljal brez-mejno stvari na ta način zato, ker je privzel, da je resnično skupno mnenje naravoslovcev, da *nič ne nastaja iz ne-Bitja* (zaradi tega govorijo

575 Prev. J. Ciglencečki.

576 Isti.

tako: ‚vse stvari so bile skupaj, nastajanje nečesa takšnega pa vzpostavlja kot proces spreminjanja, za druge pa je to združevanje in razločevanje)« [ἔοικε δὲ Ἀναξαγόρας ἄπειρα οὕτως οἰηθῆναι διὰ τὸ ὑπολαμβάνειν τὴν κοινὴν δόξαν τῶν φυσικῶν εἶναι ἀληθῆ, ὡς οὐ γιγνομένου οὐδενὸς ἐκ τοῦ μὴ ὄντος (διὰ τοῦτο γὰρ οὕτω λέγουσιν, ἦν ὁμοῦ πάντα, καὶ τὸ γίνεσθαι τοιόνδε καθέστηκεν ἀλλοιοῦσθαι, οἱ δὲ σύγκρισιν καὶ διάκρισιν)] (*Phys.* 187a 26).⁵⁷⁷

Generacija mislecev, ki je sledila Parmenidu, je poskušala najti kompromis, ki bi upošteval temeljne eleatske premise, a hkrati vendarle dopuščal obstoj gibanja, ki je vnaprejšnji pogoj za vse spreminjanje v svetu. Eleatska predpostavka, da nič bivajočega ne nastane iz ne-Bitja, sicer resda implicira zanikanje spreminjanja, vendar to pri Anaksagoru ne vključuje prostorskega gibanja. Anaksagora postavlja brez-mejno število »bivajočih stvari«, pri čemer dopušča prostorsko gibanje kot edino vrsto spreminjanja, ki ne implicira nastajanja iz ne-Bitja.⁵⁷⁸

Čeprav »vse stvari bivajo v vsem« [ἐν τῷ συμπαντι ἐνεῖναι πάντα χρήματα], kakor pravi Anaksagora v fragmentu DK 59 B 4, pa tega bržkone ne gre razumeti dobesedno v smislu, da so v vsaki posamezni stvari vsebovane vse posamezne stvari, ampak se to verjetno nanaša na izvorna nasprotja, ki so vsebovana v začetni mešanici. K temu napeljujejo tudi Aristotelove besede: »Poleg tega (je privzel), da nasprotja nastajajo drugo iz drugega: torej so morala že biti pričujoča« [ἔτι δ' ἐκ τοῦ γίνεσθαι ἕξ ἀλλήλων τάναντία ἐνυπήρχεν ἄρα·] (*Phys.* 187a 26).⁵⁷⁹ Če Aristotelov razmislek drži, je tudi v zvezi z Anaksagorom mogoče reči, da se lepo vklaplja v širši kontekst drugih arhaičnih mislecev, ki so počela prisostva prepoznali v izvornih nasprotjih. Ta

577 Prev. V. Kalan (prirejen prevod).

578 F. M. Cornford, »Anaxagoras' Theory of Matter«, v: *Classical Quarterly* 24 (1930), 14–30, str. 276.

579 Prev. V. Kalan.

nasprotja, ki so morala biti vsebovana v izvorni mešanici, pa se ne omenjajo samo pri Aristotelu, ampak tudi v Anaksagorovih izvornih fragmentih.

V odlomku fragmenta DK 59 B 4 Anaksagora tako pravi: »Preden so se te (stvari) ločile, in ko so bile še vse skupaj, ni bila razvidna niti ena sama barva; to je namreč onemogočala mešanica vseh stvari, *vlažnega, suhega, toplega, hladnega, svetlega in temnega*, saj je bilo v njej tudi mnogo zemlje in semen, ki so brez-mejna po množtvu in v ničemer podobna drugo drugemu« [πρὶν δὲ ἀποκριθῆναι ταῦτα πάντων ὁμοῦ ἐόντων οὐδὲ χροιοῦ ἔνδηλος ἦν οὐδεμία· ἀπεκώλυε γὰρ ἢ σύμμιξις πάντων χρημάτων, τοῦ τε διεροῦ καὶ τοῦ ξηροῦ καὶ τοῦ θερμοῦ καὶ τοῦ ψυχροῦ καὶ τοῦ λαμπροῦ καὶ τοῦ ζοφεροῦ, καὶ γῆς πολλῆς ἐνεούσης καὶ σπερμάτων ἀπείρων πλῆθος οὐδὲν ἑοικότεων ἀλλήλοις] (DK 59 B 4).⁵⁸⁰

Iz navedenega odlomka je razvidno, da je izvorna mešanica sestavljena *predvsem* iz nasprotij, ki potemtakem predhajajo posameznim stvarem. »Nasprotja so sestavine vsega drugega in samo ta so pristno resnična; čutno-zaznavne stvari sočasne mešanice nasprotij in niso pristno resnične.«⁵⁸¹ Posamezne stvari so nastale iz izvornih nasprotij, zaradi česar torej niso mogle obstajati že od začetka, ampak so se v to, kar so zdaj, oblikovale šele sčasoma.

Poglavitni argument v prid temu, da je izvorna mešanica, ki jo Anaksagora omenja na začetku svojega spisa, sestavljena iz nasprotij in ne iz vseh posamezno bivajočih stvari, ponuja fragment DK 59 B 15: »*Gosto, vlažno, hladno in temno* se je nakopičilo tu, kjer je zdaj zemlja, *redko, toplo in suho* pa je izstopilo naprej v eter« [τὸ μὲν πυκνὸν καὶ διερὸν καὶ ψυχρὸν καὶ τὸ ζοφερὸν ἐνθάδε συνεχώρησεν, ἔνθα νῦν (ἢ γῆ), τὸ δὲ ἀραιὸν καὶ τὸ θερμὸν καὶ τὸ ξηρὸν ἐξεχώρησεν εἰς τὸ πρόσω τοῦ αἰθέρος] (DK 59 B 15).⁵⁸² Zemlja in zrak

580 Prev. J. Ciglencečki.

581 P. Curd, *op. cit.*, str. 156.

582 Prev. J. Ciglencečki.

sta torej zdaj, kot je razvidno iz tega navedka, na mestu, kjer so bila nekoč nasprotja; posredno to seveda pomeni, da so nasprotja prvobitnejše sestavine prisostva kot na primer zemlja in zrak.

Anaksagorovo formulo »vse stvari bivajo v vsem« (DK 59 B 4) oziroma »vse (stvari) imajo delež pri vsem« (DK 59 B 6) je tako mogoče razumeti v smislu, da vse posamezne stvari izvirajo iz izvornih nasprotij. V tem kontekstu gre razumeti tudi Anaksagorovo trditev, v skladu s katero vsako stvar določa to, česar je v njej največ, pri čimer so verjetno spet mišljena nasprotja: »Sicer nič drugega ni enako ničemu, ampak vsaka (stvar) najbolj je – in je bila – to, česar je v njej največ« [ἔτερον δὲ οὐδὲν ἔστιν ὁμοιον οὐδενί, ἀλλ' ὅτων πλείστα ἔνι, ταῦτα ἐνδηλότατα ἐν ἕκαστόν ἐστι καὶ ἦν] (DK 59 B 12).⁵⁸³

Podlaga prisostva so torej nasprotja, iz katerih se s postopnim ločevanjem razvije vse drugo. Ta razvoj Anaksagora opiše z besedami: »Tudi nad celotnim vrtenjem je Um zavladal tako, da ga je na začetku zavrtel. Najprej se je začelo vrteti po malem, (zdaj) se vrti že močnejše in vrtelo se bo (še) močnejše. (...) Prav to vrtenje pa je povzročilo, da se izločajo. Gosto se tako izloči iz redkega in toplo iz hladnega, svetlo iz temnega in suho iz vlažnega« [καὶ τῆς περιχωρήσιος τῆς συμπάσης νοῦς ἐκράτησεν, ὥστε περιχωρῆσαι τὴν ἀρχήν. καὶ πρῶτον ἀπὸ τοῦ σμικροῦ ἤρξατο περιχωρεῖν, ἐπὶ δὲ πλέον περιχωρεῖ, καὶ περιχωρήσει ἐπὶ πλέον (...) ἢ δὲ περιχώρησις αὐτῆ ἐποίησεν ἀποκρίνεσθαι. καὶ ἀποκρίνεται ἀπὸ τε τοῦ ἀραιοῦ τὸ πυκνὸν καὶ ἀπὸ τοῦ ψυχροῦ τὸ θερμὸν καὶ ἀπὸ τοῦ ζοφεροῦ τὸ λαμπρὸν καὶ ἀπὸ τοῦ διεροῦ τὸ ξηρόν] (DK 59 B 12).⁵⁸⁴ Proces oblikovanja sveta torej, kot je razvidno iz navedenega odlomka, poteka kot ločevanje nasprotij iz izvorne mešanice, v kateri so bila nasprotja prisotna že od samega začetka.

583 Isti.

584 Isti.

Poleg tega, da govori o izvornih nasprotjih, Anaksagora omenja tudi nekakšna »semena vseh stvari«, *spérmata pánton chremáton*: »Treba je domnevati, da v vseh (stvareh), ki se združujejo, bivajo mnoge in raznolike (stvari/nasprotja?) in semena vseh stvari, ki imajo raznolike oblike, barve in okuse« [χρῆ δοκεῖν ἐνεῖναι πολλά τε καὶ παντοῖα ἐν πᾶσι τοῖς συγκρινομένοις καὶ σπέρματα πάντων χρημάτων καὶ ἰδέας παντοίας ἔχοντα καὶ χροιάς καὶ ἡδονάς] (DK 59 B 4).⁵⁸⁵

Teh semen ne gre zamenjevati s počeli v smislu *najmanjših* delcev, kot so to na primer pri Empedoklu korenine ali pri Demokritu nedeljivi delci, saj po Anaksagoru nekaj, kar bi bilo najmanjše, po definiciji ne obstaja: »Od majhnega namreč ne obstaja najmanjše, ampak vselej (nekaj še) manjšega, kajti nemogoče je, da bi bivajoče ne bivalo; toda tudi od velikega vselej obstaja (nekaj še) večjega. To je po množtvu enako majhnemu, medtem ko je v odnosu do sebe sleherna (stvar) velika in majhna« [οὔτε γὰρ τοῦ μικροῦ ἐστὶ τό γε ἐλάχιστον, ἀλλ' ἔλασσον αἰεὶ (τὸ γὰρ ἐὸν οὐκ ἔστι τὸ μὴ οὐκ εἶναι) – ἀλλὰ καὶ τοῦ μεγάλου αἰεὶ ἐστὶ μείζον. καὶ ἴσον ἐστὶ τῷ μικρῷ πλῆθος, πρὸς ἑαυτὸ δὲ ἕκαστόν ἐστι καὶ μέγα καὶ μικρόν] (DK 59 B 3).⁵⁸⁶

Navedeni odlomek opisuje zakon brez-mejnega deljenja, v skladu s katerim je sleherno stvar ne glede na njeno majhnost mogoče razdeliti na še manjše enote, iz česar neposredno izhaja, da ne obstaja nekaj najmanjšega. Ker torej najmanjše ne obstaja, je tudi »semena vseh stvari«, *spérmata pánton chremáton*, mogoče razdeliti na še manjše sestavine in torej sama niso primarne prvine, iz katerih je zgrajeno prisostvo. Anaksagorova semena je tako morda še najlažje razumeti v dobesednem, tj. »biološkem« smislu, kot nekakšno embrionalno zasnovo, iz katere se pozneje razvije neka organska ali anorganska stvar.⁵⁸⁷ Kar zadeva Anaksagorovo

585 Isti.

586 Isti.

587 P. Curd, *op. cit.*, str. 172.

misel v celoti, se tudi tu izrisuje podobna slika, kakršno smo srečali že pri njegovih predhodnikih. Tudi pri njem ima Resničnost značilno *dvoedino* strukturo: na eni strani brez-mejno Bitje, *noûs*, ki »vlada vsem stvarjem« (DK 59 B 12) in na drugi mnogoterost prisostva, katerega podlaga so izvorna nasprotja, iz katerih se s postopnim ločevanjem oblikuje manifestni svet (DK 59 B 12).

Radikalen obrat v pojmovanju prisostva se zgodi z nastopom atomistov. Ti v počelih prisostva vidijo edino resničnost, onstran katere ni prostora za božansko Bitje; s to redukcijo na raven prisostva naj bi atomistom uspelo teorijo uskladiti s človeško čutno zaznavo, kar pred tem ni uspelo eleatom. Aristotel tako o Levkipu – enako pa velja tudi za njegovega naslednika Demokrita – pravi, da mu je uspelo oblikovati teorijo, ki se sklada s čutnim zaznavanjem in ne zanika pojavnosti mnogoterosti prisostva: »Levkip je menil, da pozna *razlage, ki govorijo skladno s čutnim zaznavanjem in ki ne bodo odpravile niti nastajanja, niti propadanja, niti gibanja, niti množstva bivajočih (stvari)*« [Λεύκιππος δ' ἔχειν φήθη λόγους οἱ τινες πρὸς τὴν αἴσθησιν ὁμολογούμενα λέγοντες οὐκ ἀναιρήσουσιν οὔτε γένεσιν οὔτε φθορὰν οὔτε κίνησιν καὶ τὸ πλῆθος τῶν ὄντων. (DK 67 A 7).⁵⁸⁸

Atomisti od eleatov sicer sprejmejo misel, da se stvari ne morejo gibati, če ne obstaja praznina, vendar pa grejo od tu naprej njihove teorije v diametralno nasprotno smer. V ostrem nasprotju z eleatsko tradicijo sta tako Levkip in Demokrit trdila, da nebivajoče, *mè ón*, obstaja, vendar ne kot absolutno ne-Bitje oziroma čisti nič, ampak v smislu praznega prostora, *tò kenón*, ki je predpogoj gibanja v prostoru. S predpostavko praznine jima je, kot je bilo videti, uspelo na novo utemeljiti tudi nastajanje in minevanje, temeljna procesa, ki določata vse dogajanje znotraj prisostva: »*Ti (delci)*

588 Prev. J. Ciglenečki.

se gibljejo po praznini – praznina namreč obstaja –, in ko se združujejo, povzročajo nastanek, ko pa se razkrajajo, (povročijo) propad« [Ταῦτα δ' ἐν τῷ κενῷ φέρεσθαι (κενὸν γὰρ εἶναι), καὶ συνιστάμενα μὲν γένεσιν ποιεῖν, διαλυόμενα δὲ φθοράν] (DK 67 A 7).⁵⁸⁹ Predpostavka obstoja praznine, ki jo v navedenem odlomku poudarja Aristotel, je neposredna reakcija na temeljne eleatske aksiome, za katere je praznina »nič«, *oudén*, in kot taka torej nebivajoča.

Plutarh v zvezi z odnosom med bivajočim in praznino navaja naslednji Demokritov odlomek: »Kaj (*dén*) ne biva bolj kot ne-kaj (*medén*)« [μη μᾶλλον τὸ δὲν ἢ τὸ μηδὲν εἶναι] (DK 68 B 156). Manj dobesedno ga je mogoče prevesti tudi kot »Nekaj ne biva bolj kot nič«. Z besedno igro *dén* – *medén*, »kaj« in »ne-kaj« oziroma »nekaj« in »nič«, naj bi imel Demokrit, kakor trdi Plutarh, v mislih nasprotje med telesom in praznino, pri čemer obema pripisuje samostojen obstoj.

V prid temu govori tudi Aristotelovo pričevanje v *Metafiziki*, ki kot temeljni počeli atomistične naravoslovne teorije omenja »polno«, *tò plêres*, in »praznino«, *tò kenón*: »Levkip in njegov prijatelj Demokrit trdita, da sta prvini polno in prazno, pri čemer prvo imenujeta bivajoče, drugo pa nebivajoče. Od tega (dvojega) polno in trdno (imenujeta) bivajoče, praznino in redko pa nebivajoče – zato tudi trdita, da bivajoče ne biva nič bolj kakor nebivajoče, saj tudi praznina ne biva nič manj od telesa –, in (obe prvini postavljata) za snovna vzroka bivajočih (stvari)« [Λεύκιππος δὲ καὶ ὁ ἑταῖρος αὐτοῦ Δημόκριτος στοιχεῖα μὲν τὸ πλήρες καὶ τὸ κενὸν εἶναι φασι, λέγοντες τὸ μὲν ὄν τὸ δὲ μὴ ὄν, τούτων δὲ τὸ μὲν πλήρες καὶ στερεὸν τὸ ὄν, τὸ δὲ κενὸν τὸ μὴ ὄν (διὸ καὶ οὐθὲν μᾶλλον τὸ ὄν τοῦ μὴ ὄντος εἶναι φασιν, ὅτι οὐδὲ τοῦ κενοῦ τὸ σῶμα), αἴτια δὲ τῶν ὄντων ταῦτα ὡς ὕλην] (DK 67 A 6).⁵⁹⁰

589 Isti.

590 Isti.

Poleg praznine, tj. praznega prostora, ki je predpogoj gibanja, prisostvo sestavljajo atomi, nedeljivi delci, ki se med seboj razlikujejo po svoji obliki, razvrstitvi in položaju. Levkip in Demokrit »pravita, da so te (razlike) tri: oblika, razvrstitev in položaj. Trdita namreč, da se bivajoče razlikuje samo po podobi, stiku in obratu. Od tega je podoba oblika, stik razvrstitev in obrat položaj. ‚A‘ se namreč od ‚N‘ razlikuje po obliki, ‚AN‘ od ‚NA‘ po razvrstitvi in ‚Z‘ od ‚N‘ po legi« [ταύτας μέντοι τρεῖς εἶναι λέγουσι, σχῆμά τε καὶ τάξιν καὶ θέσιν· διαφέρειν γάρ φασι τὸ ὄν ῥυσμῶ καὶ διαθιγῆ καὶ τροπῇ μόνον· τούτων δὲ ὁ μὲν ῥυσμὸς σχῆμά ἐστιν ἢ δὲ διαθιγῆ τάξις ἢ δὲ τροπῆ θέσις· διαφέρει γὰρ τὸ μὲν A τοῦ N σχήματι τὸ δὲ AN τοῦ NA τάξει τὸ δὲ Ξ τοῦ Η θέσει.] (DK 67 A 6).⁵⁹¹ Naravo nedeljivih delcev, ki se med seboj ne razlikujejo kvalitativno, ampak le po svoji obliki, razvrstitvi in položaju, podrobneje opisuje Simplikij.

Po njegovem pričevanju so atomisti trdili, da obstajajo po množtvu brez-mejna počela, tj. nedeljivi in nerazločljivi delci, ki so po svoji naravi netrpni, ker so stisnjeni in ker nimajo deleža pri praznini. Ti nedeljivi delci se »premikajo po praznini, preHITEVajo drug drugega, se udarjajo in nekateri odbijajo, kjer se po naključju (znajdejo), drugi pa se medsebojno prepletajo sorazmerno z oblikami, z velikostmi, s položaji in z razvrstitvami ter se obdržijo skupaj in s tem povzročijo nastanek sestavljenih (stvari)« [φέρεισθαι ἐν τῷ κενῷ καὶ ἐπικαταλαμβανούσας ἀλλήλας συγκρούεσθαι, καὶ τὰς μὲν ἀποπάλλεσθαι, ὅπη ἂν τύχωσι, τὰς δὲ περιπλέκεσθαι ἀλλήλαις κατὰ τὴν τῶν σχημάτων καὶ μεγεθῶν καὶ θέσεων καὶ τάξεων συμμετρίαν, καὶ συμβαίνειν [καὶ] οὕτως τὴν τῶν συνθέτων γένεσιν ἀποτελεῖσθαι] (DK 67 A 14).⁵⁹²

Sámo dejstvo, da so vse stvari, s katerimi se srečujemo v svetu, le začasne mešanice nedeljivih delcev, ima pomembne implikacije za spoznavno teorijo, o čemer priča naslednji

591 Isti.

592 Isti.

odlomek pri Sekstu Empiriku: »Demokrit odpravlja čutno-zaznavne pojave in pravi, da se nobeden od njih ne prikaže skladno z resnico, ampak samo skladno z *mnenjem/videzom*, v bivajočih (stvareh) pa so resnični (samo) nedeljivi (delci) in praznina« [Δ. δὲ ὅτῃ μὲν ἀναιρεῖ τὰ φαινόμενα ταῖς αἰσθήσεσι καὶ τούτων λέγει μηδὲν φαίνεσθαι κατ' ἀλήθειαν, ἀλλὰ μόνον κατὰ δόξαν, ἀληθὲς δὲ ἐν τοῖς οὖσιν ὑπάρχειν τὸ ἀτόμους εἶναι καὶ κενόν·] (DK 68 B 9). Zaznavanje stvari je vselej nekaj subjektivnega in zato arbitrarnega, kar Demokrit izrazi z besedami: »Po dogovoru sladko, [in] po dogovoru grenko, po dogovoru toplo, po dogovoru hladno, po dogovoru barva, v *resnici* pa nedeljivi (delci) in praznina« [γάρ φησι ἴγλυκὺ, [καὶ] νόμῳ πικρὸν, νόμῳ θερμὸν, νόμῳ ψυχρὸν, νόμῳ χροίη, ἔτεῃ δὲ ἄτομα καὶ κενόν'] (DK 68 B 9).⁵⁹³

Resničen obstoj je tako mogoče pripisati samo nedeljivim delcem in praznini, medtem ko so vse druge stvari zgolj produkt njihovega mešanja, ki obstaja le v obliki (našega) mnenja, *katà dóxan*, ki je po Demokritu nekakšno »pritekanje«. Motiv »mnenja« se znova omenja tudi v fragmentu DK 68 B 7,⁵⁹⁴ v katerem Demokrit uporabi izraz *dóxis*, ki je etimološko in pomensko soroden Ksenofanovemu *dókosu* in Parmenidovi *dóxi*: »Tudi iz tega razmisleka je očitno, da v *resnici* ne vemo ničesar o ničemer, ampak da je mnenje slehernega (človeka zgolj) pritekanje (nedeljivih delcev) [δηλοῖ μὲν δὴ καὶ οὗτος ὁ λόγος, ὅτι ἔτεῃ οὐδὲν ἴσμεν περὶ οὐδενός, ἀλλ' ἐπιρυσμῆ ἑκάστοισιν ἢ δόξις] (DK 68 B 7).⁵⁹⁵

Tudi v Demokritovi misli je torej, čeprav na drugačen način, prisotna izrazita dvojnost: na eni strani raven nedeljivih delcev in praznine, dveh osnovnih prvin, ki šele v medsebojni kombinaciji tvorita prisostvo, na drugi pojavna raven sveta, ki je sestavljena iz teh nedeljivih delcev in

593 Isti.

594 B. Šijaković, *op. cit.*, str. 292.

595 Prev. J. Ciglenečki.

praznine. V ontološkem smislu je resnična samo prva raven, medtem ko je druga nebivajoča, kar v svoji razlagi atomistov lepo povzema Sekst Empirik: »Ljudje mislijo in se jim zdi, da biva to, kar je čutno-zaznavno, vendar pa to *v resnici ne biva*, ampak *obstajajo zgolj nedeljivi delci in praznina*« [ὄπερ ἔστι]· νομίζεται μὲν εἶναι καὶ δοξάζεται τὰ αἰσθητά, οὐκ ἔστι δὲ κατ' ἀλήθειαν ταῦτα, ἀλλὰ τὰ ἄτομα μόνον καὶ τὸ κενόν] (DK 68 B 9).⁵⁹⁶

Četudi ta dvojnost na prvi pogled spominja na dvoedino strukturo Resničnosti, kakršna je značilna za mislece pred Demokritom, pa se v resnici od nje bistveno razlikuje. Pri Demokritovih predhodnikih se namreč dvojnost kaže kot dvoednost brez-mejnega Bitja in za-mejenosti prisostva, pri čemer med njima vseskozi obstaja jasna ontološka hierarhija: celotno prisostvo je v odnosu do Bitja nekaj, kar je samo po sebi zgolj navidezno, saj v odsotnosti zadovoljive ontološke utemeljitve gibanja njegove resnične bivajočnosti ni mogoče zagotoviti. Ko pa so atomisti s teorijo nedeljivih delcev in praznine, ki dopušča obstoj gibanja, domnevno utemeljili spreminjanje, je tudi prisostvo, ki je sestavljeno iz obojega, nedeljivih delcev in praznine, avtomatično dobilo status nečesa, kar je resnično bivajoče.

Vprašanje bivajočnosti prisostva v atomistični teoriji – v primerjavi s predhodnimi misleci – ni ontološke narave, ampak je predvsem spoznavno-teoretski, se pravi gnoseološki problem; vzrok navideznosti prisostva je v naših čutnih zaznavah, ki sveta ne percipirajo na adekvaten način. Demokrit zato govori o dveh vrstah spoznanja, umskem in čutnem, pri čemer prvo imenuje »pravilno«, drugo pa »mračno«: »*Obstajata dve vrsti spoznanja: eno je pravilno, drugo pa mračno*. Mračnemu (spoznanju) pripadajo vsi ti (čuti): vid, sluh, vonj, okus in dotik. Pravilno (spoznanje) pa je ločeno od tega« [γνώμη δὲ δύο εἰσὶν ἰδέαι, ἡ μὲν γνησίη,

596 Isti.

ἢ δὲ σκοτίη· καὶ σκοτίης μὲν τάδε σύμπαντα, ὄψις, ἀκοή, ὀδμή, γεῦσις, ψαῦσις. ἢ δὲ γνησίη, ἀποκεκριμένη δὲ ταύτης] (DK 68 B 11).⁵⁹⁷ Vzrok varljive pojavnosti sveta je torej treba iskati na ravni človeškega čutno-zaznavnega aparata in ne več na ontološki ravni kot pri drugih arhaičnih mislecih pred tem.

Pri Demokritu je raven nedeljivih delcev in praznine *edina* resničnost, onkraj katere ni prostora za brez-mejno Bitje, v katerem vsa mnogoterost pojavnega sovпада v negibno Eno. V širši panorami arhaične misli ima zato atomistična teorija posebno mesto, saj pomeni radikalen obrat paradigme, ki odpravlja vertikalno raven presežnega, brez-mejnega Bitja, s čimer celotno Resničnost zreducira na horizontalno raven prisostva, ki s tem prevzame mesto resnično bivajočega.

Povsem drugačna je bila situacija pri mislecih pred Demokritom, pri katerih je celotna Resničnost razumljena izrazito dualistično: na eni strani vertikalna raven brez-mejnega Bitja, ki vse stvari zaobsega in vse krmari, na drugi strani horizontalna raven za-mejenosti in mnogoterosti prisostva, za katerega je značilno nenehno spreminjanje, nastajanje in minevanje. Kar zadeva to drugo raven, večina arhaičnih mislecev izhaja iz predpostavke, da se lahko prisostvo razvije zgolj iz počel, ki so v ontološkem smislu na isti ravni kot prisostvo samo. Ta počela kljub temu niso snovne prvine, kot bi na podlagi poznejših pričevanj morda pričakovali, ampak izvorna nasprotja, ki predhajajo snovnim prvnam.

Temu v *Metafiziki*, kot se zdi, pritrjuje tudi Aristotel, ko v nekem odlomku pravi: »Vsi ravno pravijo, da so počela nasprotja: liho in sodo za ene, toplo in hladno za druge, za druge meja in neomejeno, spet za druge pa Ljubezen in Prepir« [πάντες γοῦν τὰς ἀρχὰς ἐναντίας λέγουσιν· οἱ μὲν

597 Isti.

γὰρ περιττὸν καὶ ἄρτιον, οἱ δὲ θερμὸν καὶ ψυχρόν, οἱ δὲ πέρας καὶ ἄπειρον, οἱ δὲ φιλίαν καὶ νεῖκος] (*Metaph.* 1004b 30–33).⁵⁹⁸ V nasprotju s tem, kar pravi v prvi knjigi *Metafizike* (gl. 983b 6–12), v navedenem odlomku Aristotel priznava, da »vzroki v obliki snovi« niso edina počela prisostva, ampak da so resnična počela izvorna nasprotja oziroma za-mejitve, saj vsako nasprotje implicira raz-mejitev in s tem za-mejitev. Počela prisostva so tako po definiciji nasprotna brez-mejnemu Bitju.

Pri arhaičnih mislecih pred Demokritom je to Bitje razumljeno kot Počelo v smislu vladajočega božanstva, ki »vse stvari zaobsega in vse krmari«, medtem ko so izvorna nasprotja oziroma za-mejitve zgolj počela prisostva, »tega-sveta-tukaj«, za katerega je značilno nenehno spreminjanje, nastajanje in minevanje. Resničnost je tako v arhaični misli ena sama, a ima vselej dva obraza: *sub specie aeternitatis* negibna Enost, *sub specie temporis* spreminjajoče se mnoštvo. To sta dve strani *iste* Resničnosti, dve ontološki ravni, vertikalna in horizontalna, ki sta med seboj neločljivo prepleteni, četudi ohranjata hierarhično strukturo. Prisostvo je navidezna stran Bitja, hkrati pa tudi Bitje ni povsem resnično brez svoje zrcalne plati, saj Resničnost zaobjema oboje. Vez, ki povezuje oba prekata Resničnosti, pa je *človek*.

598 Prev. V. Kalan.

SEBSTVO

(5. poglavje)

»Kdo si, od kod prihajaš?« [τίς δ' ἐσί; πῶ δ' ἐσί;] – s temi besedami, ohranjenimi na Zlatem lističu iz Elevatione, podzemni stražarji ogovorijo pokojnikovo dušo, ki se spušča v svet mrtvih. Od pokojnikovega odgovora na to vprašanje, ki neposredno zadeva samo bistvo in poreklo človeka, je odvisna usoda njegove duše po smrti. Kdo je torej človek in kaj je tisto, kar opredeljuje njegovo bistvo in ga določa kot človeka? Ali je človek, ki je prek svojega fizičnega telesa ujet v prisostvo, neizbežno vpet v spremenljivo naravo manifestnega sveta, kakršno opisujejo arhaični misleci, ali pa globoko v sebi vendarle skriva nekaj, kar presega zunanji svet in se izmika njegovi navidezni bivajočnosti?

Pri Homerju se človek ne identificira s katero izmed svojih »psihičnih« funkcij, ampak predvsem s svojim fizičnim telesom. O tem priča uvodni odlomek iz *Iliade*, v katerem pesnik v nekaj besedah anticipira pogubne posledice, ki jih bo imela Ahilova jeza za tabor Ahajcev: »Pesem, boginja, zapoj, o jezi pelida Ahila, / srdu pogubnem, ki silo gorja prizadel je Ahajcem: / množico silnih *psychai* herojev upotil je v Hadove dvore, / njih same pa psom prepustil v žrtje, / pticam ujedam za plen« [Μῆνιν ἄειδε θεὰ Πηληϊάδεω Ἀχιλῆος / οὐλομένην, ἣ μυρὶ Ἄχαιοῖς ἄλγε' ἔθηκε, / πολλὰς δ' ἰφθίμους ψυχὰς Ἄϊδι προΐαψεν / ἠρώων, αὐτοὺς δὲ ἐλώρια τεύχε κύνεσσιν / οἰωνοῖσί τε πᾶσι] (*Il.* I, 1–5).⁵⁹⁹ Iz navedenega odlomka je razvidno, da so padli bojevniki eksplisitno identificirani z njihovimi trupli: v podzemlje namreč odletijo le njihove *psychai*, medtem ko »oni sami«, *autoi*, obležijo mrtvi na tleh. Podobno pojmovanje srečamo tudi v

599 Prev. A. Sovrè (prirejen prevod).

odlomku *Odiseje*, v katerem naslovni junak v podzemlju zagleda le Heraklovo senco, medtem ko za Herakla »samega«, *autós*, izvemo, da uživa z nesmrtnimi bogovi na Olimpu: »Videl za njim in spoznal božansko sem Herakla silo, / podobno njegovo samó, saj sám se v družbi nesmrtnih / bujno slastí in gostí« [τὸν δὲ μέτ' εἰσενόησα βίην Ἑρακληΐην, / εἶδωλον· αὐτὸς δὲ μετ' ἀθανάτοισι θεοῖσι / τέρπεται ἐν θαλίῃς] (*Od.* XI, 601–603).⁶⁰⁰ Tudi ta odlomek priča, da Heraklova senca, ki je pri Homerju sinonim za pokojnikovo *psyché*, ni Herakles *sam*.

V vseh primerih, »ko je sočasno govor o *psyché* in truplu, takrat za telo in ne za *psyché* velja, da je človek ‚sam‘; nasprotno pa *psyché* v smislu ‚človeka samega‘ nikoli ne nastopa kot nasprotje truplu«,⁶⁰¹ ampak človeka predstavlja samo v primeru, če se v govoru omenja izolirano.⁶⁰² Navedena odlomka kažeta, da je pri Homerju »človek sam« identificiran s telesom, medtem ko je *psyché* zgolj njegova senca, ki ga ob smrti zapusti in odleti v Had. Pri Homerju je »to, kar v širšem smislu imenujemo osebnost – intelektualna, moralna osebnost in emocionalni jaz –, tako zelo povezano s telesom, da nima ločenega obstoja mimo njega«. ⁶⁰³ V skladu s tem je tudi *psyché* pokojnika zgolj »v senčno področje prestavljeno telo«, ⁶⁰⁴ človek je najprej identificiran s svojim telesom, medtem ko je njegova *psyché* zgolj blede senca, ki od tega telesa ostane po smrti.

Pri Homerju izraz *psyché*, če se pojavlja v povezavi z živim človekom, ne označuje nesmrtné duše, ampak na

600 Isti (prirejen prevod).

601 W. F. Otto, *Die Manen oder von den Urformen des Totenglaubens. Eine Untersuchung zur Religion der Griechen, Römer und Semiten und zum Volksglauben überhaupt*, Berlin 1923, str. 36.

602 *Ibid.*

603 E. Ehnmark, »Some Remarks on the Idea of Immortality in Greek Religion«, v: *Eranos* 46 (1948), 1–21, str. 3.

604 W. F. Otto, *op. cit.*, str. 36.

splošno »tisto, kar ima življenje«,⁶⁰⁵ ali preprosto »življenjsko silo«, ki ob smrti za vselej zapusti človeško telo.⁶⁰⁶ *Psyché* zato tudi ni nosilka človeške osebnosti oziroma njegove »duševnosti«, ampak jo je treba razumeti v smislu »vitalne moči«, »življenjske sile«, brez katere človek ne more preživeti.⁶⁰⁷

To je razvidno iz odlomka v *Iliadi*, ko se Ahil pred zbrano delegacijo Ahajcev, ki ga ponižno prosijo, naj se vrne v bojne vrste, pritožuje, da je v bojih že velikokrat tvegalo svojo *psyché* [αἰεὶ ἐμὴν ψυχὴν παραβαλλόμενος πολεμίζειν] (*Il.* IX, 322). Na drugi strani se trojanski junak Agenor pred bojem tolaži, da ima tudi Ahil le eno samo *psyché* in da je tudi on umrljiv (*Il.* XXI, 569). Podobno tudi v XXII. spevu *Iliade*, ko se glavna junaka podita okrog mestnega obzidja, Homer zlovešče pripomni, da bo glavna Ahilova nagrada Hektorjeva *psyché*:⁶⁰⁸ »Nè za živinče in nè za kožo volovsko, / (to za nagrado dobi zmagovalec po tekmi junakov), / tečeta marveč za Hektorja *psyché*, konj strahovalca« [ἐπεὶ οὐχ ἱερῆϊον οὐδὲ βοεῖην / ἀρνύσθην, ἃ τε ποσσὶν ἀέθλια γίγνεται ἀνδρῶν, / ἀλλὰ περὶ ψυχῆς θεὸν Ἔκτορος ἵπποδάμοιο] (*Il.* XXII, 159–161).⁶⁰⁹

V vseh navedenih primerih izraz *psyché* torej sovpada s tem, čemur bi danes rekli življenje, kar se zrcali tudi v izrazu *émpsychon*, ki v grščini označuje živo bitje. *Psyché* pri Homerju tako nima »psiholoških« funkcij; četudi je pogoj življenja, pa je v resnici za časa življenja njena vloga minimalna. Zato tudi ne preseneča, da avtor papirusa P. Köln III.125 *psychai* pokojnikov kratkomalo imenuje

605 B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Hamburg 1946, str. 18.

606 L. Albinus, *The House of Hades. Studies in Ancient Greek Eschatology*, Aarhus 2000, str. 49.

607 J. N. Bremmer, *The Early Greek Concept of the Soul*, Princeton 1983, str. 14.

608 *Ibid.*, str. 15.

609 Prev. A. Sovrè.

ápsychoi,⁶¹⁰ saj izraz *psyché* očitno povezuje predvsem z življenjem. Pri Homerju se *psyché* navadno omenja le ob človekovi smrti, medtem ko ji za časa življenja ni pripisana nobena specifična »dejavnost«, razen da ob izgubi zavesti zapusti telo.⁶¹¹

Medtem ko je prisotnost *psyché* pogoj življenja, pa pomeni trenutek, ko dokončno zapusti telo, smrt. To je nazorno opisano v odlomku iz XXII. speva *Iliade*, kjer Hektor tik pred smrtjo Ahilu izreče še zadnje besede, takoj potem pa njegova »*psyché* iz udov zleti in odpravi v domovje se Hada« [ψυχή δ' ἐκ ρεθέων παυμένη Ἄϊδος δὲ βεβήκει] (*Il.* XXII, 362).⁶¹² Od trenutka smrti naprej je *psyché* le še blede senca pokojnika, neoprijemljiv posnetek njegovega telesa, ki je oropan vsakršne zmožnosti mišljenja in čutenja. A tudi za časa življenja dejavnost mišljenja in čutenja ne pripade *psyché*, temveč je njena poglobitna funkcija preprosto ta, da oživlja telo; človek je »živ, se zaveda samega sebe in je duhovno dejaven le, dokler je v njem *psyché*, vendar pa ni ona tista, ki prek posredovanja lastnih moči človeku podarja življenje, zavest, voljo, spoznavno zmožnost, ampak so v času, ko je živo telo zedinjeno s svojo *psyché*, vse moči življenja in delovanja znotraj področja telesa, katerega funkcije one so«. ⁶¹³ *Psyché* kot življenska sila je sicer nujni pogoj za človeške zmožnosti mišljenja, zavedanja in čutenja, vendar nima »psiholoških« funkcij, zaradi česar tudi ni nosilka človeške osebnosti.⁶¹⁴

Umne in čustvene dejavnosti v človeku pri Homerju označujejo številni drugi izrazi, kot so *thymós*, *êtor*, *kêr/kradie*,

610 H. Lloyd-Jones, »Notes on P. Köln III 125 (Aeschylus, Psychagogoi?)«, v: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 42 (1981), 21–22, str. 21.

611 E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley in Los Angeles 1951, str. 138.

612 Prev. A. Sovrè.

613 E. Rohde, *Psyche, Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Freiburg 1893–1894, str. 4sl.

614 J. Bremmer, *op. cit.*, str. 3.

nóos, *ménos* in *phrén*, pri čemer pa se je treba zavedati, da nobeden od njih ne ustreza povsem temu, čemur bi danes rekli »človeška osebnost«. ⁶¹⁵ Vsi navedeni izrazi sicer res opisujejo umske in čustvene aktivnosti, vendar so hkrati razumljeni tudi kot organi, ki jih je mogoče fizično locirati v telesu. V tem smislu je »človeška osebnost« pri Homerju tesno povezana s telesom; popolnoma vseeno je namreč, ali je človeški um »lociran v možganih ali v preponi ali celo v trebuhu; dokler sta um in osebnost istovetna, je osebnost v tem smislu nekaj, kar ima fizično naravo«. ⁶¹⁶ Dualizma nesmrtni duše in umrljivega telesa, ki se v svoji klasični obliki pojavi šele s Platonom, tako pri Homerju še ni. ⁶¹⁷

Tudi izraz *duša* je kot prevod za homersko *psyché* zato močno zavajajoč, kolikor implicira platonistično-krščansko razumevanje duše. Fizične smrti pri Homerju tudi ne gre razumeti v smislu nekakšne osvoboditve *psyché* od telesa, ampak za telo preprosto pomeni izgubo življenske sile, brez katere od telesa ostane zgolj neoživljeno truplo pokojnika. Človek je torej pri Homerju predvsem njegovo telo, s katerim so povezane tudi vse njegove umske in čustvene aktivnosti, ki po smrti skupaj s telesom prenehajo obstajati. To tradicionalno pojmovanje človeka, značilno za homerske pesnitve, začne v času, ko se na obalah Male Azije, Velike Grčije in Sicilije rojeva filozofija, doživljati korenite spremembe.

Številni mitološki, a tudi povsem vsakdanji prizori, upodobljeni na grškem vaznem slikarstvu, neredko prikazujejo bogove v družbi navadnih smrtnikov. To samo po sebi priča o tem, da v grškem imaginariju bogovi niso radikalno ločeni od ljudi, ampak oboji, nasprotno, pripadajo istemu svetu. Oba rodova, človeški in božanski, sta izvorno

615 L. Albinus, *op. cit.*, str. 46.

616 E. Ehnmark, *op. cit.*, str. 6.

617 W. F. Otto, *op. cit.*, str. 6.

orientirana »proti svojemu nasprotju – naravnost, ki je ne gre razumeti v smislu avtoritativne platonske ali krščanske hierarhije, ampak prej v smislu mešanega tretjega ‚prostora‘, interakcije, izkušnje, v kateri nasprotni pojavi reagirajo in izkušajo svet na identičen način.«.⁶¹⁸

Tudi v t. i. »homerskih himnah« je prepad, ki ločuje bogove od ljudi, pogosto veliko manjši, kot bi morda pričakovali. V zvezi s Hermesom je tako na nekem mestu zapisano, da se »druži z vsemi, tako s smrtniki kot nesmrtniki« [πᾶσι δ' ὅ γε θνητοῖσι καὶ ἀθανάτοισιν ὁμιλεῖ·] (*Hym. Herm.* 576). Bližina med bogovi in ljudmi pa ni omejena le na Hermesa, ki je kot božji sel po naravi svojega dela obsojen na stike z ljudmi, ampak je mišljena mnogo širše in posredno priča o skupnem izvoru ljudi in bogov, o katerem je govoril že Heziod: »Če pa želiš, ti drugo bom zgodbo na kratko orisal, / dobro poznam jo, a ti si vtisni v spomin jo globoko, / zgodbo o skupnem izvoru bogov in ljudi umrljivih« [Εἰ δ' ἐθέλεις, ἕτερόν τοι ἐγὼ λόγον ἐκκορυφώσω / εὖ καὶ ἐπισταμένως· σὺ δ' ἐνὶ φρεσὶ βάλλεο σῆσιν / ὡς ὁμόθεν γεγάασι θεοὶ θνητοὶ τ' ἄνθρωποι] (*Erga* 108).⁶¹⁹ Heziod podobno tudi v *Teogoniji* opisuje, kako so mu Muze velele, »naj opeva nesmrtni božji rod, ter dodaja, da že one same prepevajo slavo – slavo božjega in, nazadnje, tudi človeškega rodu (v. 31–50). Božje slavljenje, ki predhaja pesnikovemu in ga navdihujoč vpeljuje, predpostavlja soprojenost človeškega rodu z božjim.«.⁶²⁰

Ta »soprojenost« bogov in ljudi se ne nazadnje kaže tudi v tem, da bogovi po grških predstavah niso stvarniki ljudi in sveta, ampak so tudi sami nastali, zato niso večni v absolutnem smislu. Pri Heziodu je izvor vsega Haos, medtem ko so

618 R. A. Prier, *Archaic Logic. Symbol and Structure in Heraclitus, Parmenides, and Empedocles*, Haag–Pariz 1976, str. 29–30.

619 Prev. K. Gantar.

620 V. Snoj, »Filozofija in modrost: Colli, Nietzsche, Heraklit«, v: G. Colli, *Rojstvo filozofije*, Ljubljana 2010, str. 121.

se vsi drugi bogovi rodili znotraj že izoblikovanega sveta, kar pomeni, da so z ontološkega vidika tudi sami del iste zgodbe kot ljudje, le da se v primerjavi z njimi na prizorišču pojavijo že prej. O skupni provenienci ljudi in bogov govori tudi Pindar v 6. Nemejski odi: »En ljudi, en bogov je rod, *a od iste matere / dihamo oboji*« [Ἐν ἀνδρῶν, ἔν θεῶν γένος· ἐκ μιᾶς δὲ πνέομεν / ματρὸς ἀμφοτέροι·] (*Nem.* 6, 1–2).⁶²¹ Po Pindarju torej obstajata dva rodova, rod bogov in rod ljudi, ki pa imata vendarle isti Izvor, zaradi česar sta med seboj so-rodna. V dihotomiji, ki se kaže med skupnim izvorom na eni strani ter dvojnimi rodovi ljudi in bogov na drugi, se nakazujeta dve temeljni ontološki ravni, ki sta analogni dvoedini strukturi Resničnosti, kakršno smo prepoznali pri vseh najpomembnejših mislecih arhaične dobe: na eni strani brez-mejno Bitje, izvor vsega, ki presega tako ljudi kot bogove, na drugi strani skupno področje ljudi in bogov, ki so oboji znotraj prisostva.

Predstava brez-mejnega Bitja ne izključuje množstva bogov, ki imajo za razliko od prvega začetek v času in so prav v tem smislu so-rodni ljudem. Že Anaksimander, ki je za Bitje postavil *ápeiron*, naj bi množstvo svetov, kakor je razvidno iz sekundarnih pričevanj, razumel kot bogove. Aetij tako v zvezi s tem pravi: »Anaksimander je izjavil, da so *brez-mejna nebesa bogovi*« [Ἄ. ἀπεφίηνατο τοὺς ἀπείρους οὐρανοὺς θεοὺς.] (DK 12 A 17). Podobno pravi tudi Cicero: »Anaksimander meni, da imajo bogovi nastanek, da vzhajajo in zahajajo v dolgih presledkih ter da so (*ti bogovi*) *nešteti svetovi*« [*Anaximandri autem opinio est nativos esse deos longis intervallis orientis occidentisque, eosque innumerabilis esse mundos*] (DK 12 A 17).⁶²² Podobno dihotomijo srečamo tudi pri Ksenofanu, ki dosledno ločuje med Bogom/Bitjem na eni strani ter bogovi in ljudmi na drugi, kar je razvidno iz naslednjega verza: »En Bog, *med bogovi in ljudmi največji*«

621 Prev. V. Snoj (prirejen prevod).

622 Prev. J. Ciglenceki in Ž. Borak.

[εἷς θεὸς ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος] (DK 21 B 23,1).⁶²³ Takšno delitev najdemo tudi v Ksenofanovi kritiki tradicionalnih predstav o Bogu, saj je ta radikalno drugačen tako od ljudi kot bogov, kar posredno priča o njihovi so-rodnosti.

Tudi pri Empedoklu je položaj podoben; na eni strani Bitje, »sveta in neizmerna Misel, k s hitrimi mislimi prešinja ves svet« (DK 31 B 134,4–5), na drugi pa skupno področje ljudi in bogov, ki so po svoji naravi od tega Bitja ločeni. So-rodnost ljudi, živali, rastlin in bogov, ki imajo isti izvor, pride lepo do izraza v naslednjem odlomku: »Vse (stvari), ki bile, ki so in ki bodo, izhajajo iz njih: / drevesa so vzknila, moški in ženske, / zveri, ptiči in ribe, ki se hranijo v vodi, / in dolgo živéči bogovi, vzvišeni v časteh« [ἐκ τούτων γὰρ πάνθ' ὅσα τ' ἦν ὅσα τ' ἔστι καὶ ἔσται, / δένδρεά τ' ἐβλάστησε καὶ ἀνέρες ἠδὲ γυναῖκες, / θῆρες τ' οἰωνοὶ τε καὶ ὕδατοθρέμμονες ἰχθῦς, / καὶ τε θεοὶ δολιχαίωνες τιμῆσι φέριστοι] (DK 31 B 21,9–12).⁶²⁴ Ne samo da so bogovi v ontološkem smislu na isti ravni kot vse drugo v svetu, ampak so tudi sami le »dolgo živéči«, *dolichaíones*. Biti »dolgo živéč« oziroma db. »dolgo-trajen«, »dolgo-doben«, je sicer precej več, kot si lahko od življenja obetajo smrtniki, a hkrati vendarle precej manj od nesmrtnosti v absolutnem smislu, ki jo navadno povezujemo z bogovi.

O tej interferenci bogovske in človeške sfere posredno priča tudi fragment DK 31 B 35,14: »Hitro kot smrtno je zraslo, kar se prej naučilo je biti nesmrtno« [αἶψα δὲ θνήτ' ἐφύοντο, τὰ πρὶν μάθον ἀθάνατ' εἶναι].⁶²⁵ Mogoče pa je tudi nasprotno, saj tudi smrtniki lahko postanejo bogovi in si, kakor pravi Empedokles, »z drugimi nesmrtniki ognjišče in mizo delijo, / brez deleža v človeških bolečinah, neuničljivi« [ἀθανάτοις ἄλλοισιν ὁμέστιοι, αὐτοτράπεζοι / ἐόντες,

623 Prev. J. Ciglenečki.

624 Prim. tudi DK 31 B 23,6–8.

625 Prev. J. Ciglenečki.

ἀνδρείων ἀχέων ἀπόκληροι, ἀτειρεῖς] (DK 31 B 147).⁶²⁶

Namig o so-rodnostni bližini med bogovi in ljudmi se skriva tudi v verzu DK 31 B 111,1, v katerem Empedokles učencu Pavzaniju obljublja, da bo izvedel »za zdravila, nastala, da odvrčajo zla in starost« [φάρμακα δ' ὅσσα γεγᾶσι κακῶν καὶ γήραος ἄλκαρ].⁶²⁷ Takšno »zdravilo« je tako rekoč obljuba božanske nesmrtnosti, kar potrjuje paralela iz homerske *Himne Apolonu* (192–193), kjer je človeštvo – nasprotno kot pri Empedoklu – opisano kot nemočno, da bi našlo »obrambo proti starosti«, *géraos álkar*.⁶²⁸ Pri tem je treba omeniti, da Empedokles med nesmrtnne bogove eksplisitno šteje tudi samega sebe, kar je razvidno iz naslednjega verza: »Jaz, nesmrten bog, nič več umrljiv« [ἐγὼ δ' ὑμῖν θεὸς ἄμβροτος, οὐκέτι θνητός] (DK 31 B 112,4).⁶²⁹ Vsi ti primeri posredno kažejo, da je v arhaičnem grškem pojmovanju meja med svetom smrtnikov in nesmrtnikov veliko manj ostra, kot si to pogosto predstavljamo pod vplivom judovsko-krščanske tradicije.

Nevidna vez, ki povezuje ljudi in bogove, se kaže tudi v arhaičnem pojmovanju človeka. Medtem ko je pri Homerju človek tako rekoč zreduciran na svoje telo, pa začne v arhaični dobi mesto telesa postopno prevzemati duša, *psyché*, ki kmalu postane *edina* nosilka človeške osebnosti – in obenem njegova notranja vez z nesmrtnimi bogovi. Ta obrat v pojmovanju človeka je duhovito prikazan v Platonovem *Fajdonu*, kjer Kritija tik pred smrtjo vpraša Sokrata, kako naj ga pokopljejo. Sokrat mu odgovori: »Kakor hočete, je rekel, če me boste zgrabili in vam ne bom pobegnil. Pri tem se je tiho nasmehnil, se ozrl na nas in dejal: ,Možje, Kritona ne morem prepričati, da sem jaz

626 Isti.

627 Isti.

628 P. Kingsley, *op. cit.*, str. 223.

629 Prev. J. Ciglenečki.

tisti Sokrat, ki se zdaj pogovarjam (z vami) in ki urejam sleherno stvar, ki jo povem; on misli, da sem jaz tisti, ki ga bo malo pozneje videl mrtvega, in me sprašuje, kako naj me pokorlje« [Ὅπως ἂν βούλησθε, εἴανπερ γε λάβητέ με καὶ μὴ ἐκφύγω ὑμᾶς. Γελάσας δὲ ἅμα ἡσυχῇ καὶ πρὸς ἡμᾶς ἀποβλέψας εἶπεν· Οὐ πείθω, ὦ ἄνδρες, Κρίτωννα, ὡς ἐγὼ εἶμι οὗτος Σωκράτης, ὁ νυνὶ διαλεγόμενος καὶ δια τᾶτων ἕκαστον τῶν λεγομένων, ἀλλ' οἶεται με ἐκείνον εἶναι ὃν ὄψεται ὀλίγον ὕστερον νεκρόν, καὶ ἐρωτᾷ δὴ πῶς με θάπτῃ] (*Phaid.* 115c–d).⁶³⁰ Sokrat se torej tik pred smrtjo norčuje iz Kritija, ker ga ta poskuša zreducirati na njegovo telo; smrt bo namreč prizadela le Sokratovo *telo*, ne pa tudi Sokrata samega, ki se, kot je razvidno iz celotnega dialoga, identificira s svojo nesmrtno in božansko dušo.⁶³¹ Iz tega odlomka je posredno mogoče sklepati, da je bila identifikacija telesa kot tistega, kar bistveno določa človeka, prevladujoča predstava ne le v Homerjevem, ampak tudi še v Sokratovem času, saj v nasprotnem primeru Sokratovo norčevanje iz Kritija ne bi imelo smisla.⁶³²

V luči spremenjenega pojmovanja človeka ima uvodno vprašanje tega poglavja, »kdo si, od kod prihajaš?«, ki ga podzemni stražarji postavijo pokojnikovi duši ob njenem prihodu v podzemlje, en sam ustrezen odgovor: »Zemlje otrok sem in zvezdnega Neba, toda rod moj je nebeški« [Γῆς παῖς εἶμι καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος, / αὐτὰρ ἐμοὶ γένος οὐράνιον] (Zlati listič iz Petelije).⁶³³ V tem odgovoru jasno odseva zavest, da človek ni le zemeljske narave, ampak hkrati tudi nebeške, zaradi česar je po rodu enak bogovom.

630 Prev. G. Kocijančič.

631 E. Ehnmark, *op. cit.*, str. 3.

632 O vplivu arhaične misli na Platonovo pojmovanje duše, smrti in nesmrtnosti v *Fajdonu* prim. J. Ciglencečki, »Duše mirišu na Had: Ontološke pretpostavke ranogrčke eshatologije i Platonovo poimanje besmrtnosti duše u *Fedonu*«, v: D. Barbarić in P. Šegedin (ured.), *Platonov nauk o duši*, Zagreb 2010, str. 23–46.

633 Prev. J. Ciglencečki.

Človek je torej kljub umrljivemu telesu po svojem bistvu božanski; kot »otrok Zemlje« je sicer začasno ujet v telesnost, priklenjen na varljivo spremenljivost prisostva, vendar pa mu kot »otroku zvezdnega Neba« pripada mesto tudi med nesmrtnimi bogovi. Nesmrtnost s tem preneha biti nekaj, kar je izključni privilegij bogov, ampak postane možnost (in obenem cilj), ki je lastna tudi človeku. Božansko naravo v človeku, ki predhaja njegovemu fizičnemu telesu in ga dviguje nad njegovo umrljivost, obenem pa ga povezuje in dela sorodnega z bogovi, bomo imenovali *sebstvo*.

Motiv božanskega sebstva, ki obstaja pred rojstvom telesa in živi naprej po njegovi smrti, je nujna predpostavka vseh naukov o posmrtnem preseljevanju, ki se v grškem svetu razmahnejo prav v obdobju arhaične misli. Božansko sebstvo ima v teh naukih vlogo nosilca človeške osebnosti, ki njegovo »individualnost« – sam pojem individualnost je do neke mere gotovo problematičen, saj je veliko vprašanje, ali sploh lahko nastopa zunaj kategorialnega in konceptualnega aparata, ki ga oblikuje in zameji šele mnogo poznejša filozofija – ohranja živo tudi po smrti telesa. To je lepo razvidno iz anekdot o Pitagoru, v zvezi s katerim antični viri poročajo, da se je lahko zlahka spominjal svojih prejšnjih inkarnacij. Predpostavka takšnega spomina je, da se božansko sebstvo ohranja tudi po smrti, saj se v nasprotnem primeru ne bi mogel spomniti svojih prejšnjih inkarnacij. Tudi Ksenofanov šaljivi fragment DK 21 B 7, v katerem se norčuje iz Pitagora, češ da je v lajanju psa prepoznal dušo pokojnega prijatelja, jasno implicira, da se individualno sebstvo ohranja. Pitagora namreč v psu ne bi mogel prepoznati prijatelja, če v njem ne bi prepoznal njegovega sebstva, tj. »njega samega«.

Ohranjanje individualnega sebstva je nakazano tudi v Empedoklovem fragmentu DK 31 B 15, ki se glasi: »Moder

mož bi v mislih česa takega *ne* napovedal, / da vse dokler (ljudje) živijo, temu pravijo življenje, / da tako dolgo pač bivajo in z njimi slabe in dobre (stvari); / preden pa v smrtna so bitja spojeni, in ko se (znova) razgradijo, niso nič« [οὐκ ἂν ἀνὴρ τοιαῦτα σοφὸς φρεσὶ μαντεύσαιτο, / ὡς ὄφρα μὲν τε βιώσι, τὸ δὴ βίσιον καλέουσι, / τόφρα μὲν οὖν εἰσιν, καὶ σφιν πάρα δειλὰ καὶ ἐσθλά, / πρὶν δὲ πάγεν τε βροτοὶ καὶ (ἐπει) λύθεν, οὐδὲν ἄρ' εἰσιν].⁶³⁴ Moder človek se torej zaveda, da je v človeku navzoče nekaj, kar je obstajalo pred rojstvom fizičnega telesa in kar se bo ohranilo tudi po njegovi smrti, namreč njegovo individualno sebstvo. Še eksplcitneje je to ohranjanje razvidno iz fragmenta DK 31 B 117, v katerem Empedokles našteva svoje prejšnje inkarnacije: »Kajti *jaz* bil nekoč sem že deček in deklica, / grm in ptič in nema riba iz morja« [ἤδη γὰρ ποτ' ἐγὼ γενόμεν κοῦρός τε κόρη τε / θάμνος τ' οἰωνός τε καὶ ἕξαλος ἔλλοπος ἰχθύς].⁶³⁵ Še posebno pomenljiv je tu osebni zaimек *ego*, »*jaz*«, ki razločno priča o tem, da se Empedoklova identiteta, njegov »*jaz*«, vseskozi ohranja kot individualno sebstvo, četudi se na zemlji uteleša v različnih fizičnih oblikah.

V naukih o posmrtnem preseljevanju je osrednji izraz, ki v grščini označuje individualno sebstvo, navadno *psyché*, »duša«, ki se s tem že skoraj povsem približa pomenu, kakršnega ima pozneje pri Platonu znotraj njegovega dualizma nesmrtné duše in umrljivega telesa. Toda *psyché* ni edini izraz, ki v arhaičnih naukih o reinkarnaciji označuje individualno sebstvo. Empedokles tako namesto izraza *psyché*, ki se v njegovih ohranjenih fragmentih pojavi le enkrat, a še takrat v homerskem pomenu »življenske sile«,⁶³⁶ ves čas uporablja izraz *daímon*. Z izbiro tega izraza še dodatno poudari božansko naravo individualnega sebstva, saj je primarni pomen besede *daímon* v grščini prav »božansko

634 Isti.

635 Isti.

636 Gl. DK 31 B 138.

bitje«, medtem ko je negativen prizvok, ki ga je ohranil do danes, ta izraz dobil šele v judovsko-krščanski tradiciji. Izraz *daímon* etimološko izhaja iz korena *dai-, ki označuje »dodelitev«, zato je *daímon* nekakšen »dodeljeni božanski delež«, kar se povsem organsko vklaplja v koncept božanskega sebstva.

Obstoj individualnega sebstva, ki smrtnike povezuje z bogovi, je nujna predpostavka tudi v ozadju številnih legend o paranormalnih izkušnjah, ki jih antični viri pripisujejo izjemnim posameznikom. Te posameznike sodobni interpreti pogosto povezujejo s fenomenom šamanstva, ki ni vezan le na arhaično grštvo, ampak je v številnih različicah izpričan tudi pri drugih arhaičnih kulturah širom sveta. Razumljivo je, da se šamanske prakse pri različnih ljudstvih med seboj razlikujejo, kljub temu pa je mogoče prepoznati nekatere temeljne poteze, ki so skupne vsem. Izraz šaman navadno označuje karizmatično osebo s posebnimi, navadno nadnaravnimi zmožnostmi, ki so jo za svojega posrednika izbrali bogovi sami. V duhu tega poslanstva šaman svoje življenje posveča duhovnim ciljem, za kar je potrebno intenzivno urjenje, ki navadno vključuje duhovni odmik od profane množice, fizično osamo in dolgotrajnejši post.⁶³⁷

Za šamane je značilno, da prek različnih tehnik in ekstatičnih ritualov vstopajo v spremenjena stanja zavesti, v katerih njihovo individualno sebstvo potuje v nebo ali podzemlje, vzpostavlja komunikacijo z bogovi in z dušami umrlih ter ob njihovi (po)moči zdravi bolne, obvladuje naravne pojave in odvrta nesreče.⁶³⁸ V spremenjenih stanjih zavesti, ko vzpostavi neposreden stik z božanskimi silami, je šaman zmožen manipulirati z naravnimi zakoni in

637 E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Los Angeles 1951, str. 140.

638 K. Meuli, »Scythica«, v: *Hermes* 70 (1935), 121–176, str. 143; W. Burkert, *Weisheit und Wissenschaft, Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*, Nürnberg 1962, str. 124.

preobračati osnovne parametre resničnosti, zato ga navadno povezujejo z magijo in s čaranjem. Za šamana so razen tega značilne tudi obsmrtni izkušnje, med katerimi vzpostavlja stik z dušami pokojnih ter od njih prejema posebno moč prerokovanja in religioznega pesnjenja; zato takšni ljudje navadno veljajo za svečenike, navdihnjene pesnike in duhovne voditelje.⁶³⁹

Predpostavka vseh šamanskih izkušenj je obstoj individualnega sebstva, ki šamanu omogoča svobodno izstopanje iz fizičnega telesa. Podobno kot drugod po svetu so tudi v arhaični Grčiji obstajali posamezniki, ki so daleč naokoli sloveli po takih sposobnostih,⁶⁴⁰ le da je takšnega šamana v grškem jeziku označeval izraz *góes*, ki mu v prevodu nemara še najbolj ustreza izraz »čarodej«. ⁶⁴¹ Izraz *góes* ima pozneje pri Platonu, Ksenofontu in Demostenu izrazito slabšalen prizvok, kar velja tudi za izpeljanko *goeteía*, »čaranje«, in se navadno uporablja za opis šarlatana, lažnivca ali prevaranta.⁶⁴² Pri poznoantičnih piscih je »s tem, ko se nekaj izkaže za *goeteío*, že izražena obsodba«. ⁶⁴³

Izraz *goeteía* je tako slabšalno označeval čaranje, in sicer kot nasprotje subtilnejši in bolj cenjeni obliki čaranja, ki ga je označeval izraz *mageía*, »magija«. Toda kljub izrazito slabšalnemu prizvoku, ki ga ima *goeteía* v poznejših besedilih, pa izvorno ta izraz nima negativnega prizvoka.⁶⁴⁴ Prav nasprotno: *goeteía* je v arhaičnem času pogosto povezana z ljudmi, ki so jih opisovali z izrazom *sophistés*, »modrec«,

639 Temeljno delo, ki obravnava fenomen šamanstva, je M. Eliade, *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Pariz 1951.

640 Na to je opozoril že H. Diels, *Parmenides Lehrgedicht. Griechisch und Deutsch, mit einem Anhang über griechische Thüren und Schlösser*, Berlin 1897, str. 14sl.

641 W. Burkert, *op. cit.*, str. 124, op. 164.

642 W. Burkert, »Goës: Zum griechischen ‚Schamanismus‘«, v: *Rheinisches Museum* 105 (1962), 36–55, str. 50.

643 *Ibid.*

644 *Ibid.*, str. 38.

in je tako neposredno povezana s *sophío* kot božanskim Izročilom.⁶⁴⁵

Izraz *góes* je etimološko povezan z glagolom *goáo*, »žalovati«, in s samostalnikom *góos*, ki v grščini označuje »žalostinko«, ob pomoči katere so se med pogrebnim obredjem svojci povezali s pokojnimi.⁶⁴⁶ V ozadju tega izraza se zato verjetno skriva predstava, da so imeli goeti možnost stopanja v neposreden stik z dušami pokojnih, ki so jih nato z uroki in drugimi metodami ukrotili in obvladali.⁶⁴⁷ Ta aspekt *goeteíe* pride do izraza v odlomku iz *Menona*, v katerem Platon primerja Sokrata z goetom, ker naj bi v pogovoru »zvezal« dušo sogovornika, da ta izgubi oblast nad seboj: »Moj Sokrat, že preden sem te srečal, sem slišal o tebi, da (ne počneš) nič drugega, kot da sam prihajaš v zadrego in vanjo spravljaš druge. Zdi se mi, da *zdaj tudi mene skušaš začarati in me zastrupljaš ter naravnost želiš uročiti*, da bi me povsem prevzela zadrega« [Ὡ Σώκρατες, ἤκουον μὲν ἔγωγε πρὶν καὶ συγγενέσθαι σοι ὅτι σὺ οὐδὲν ἄλλο ἢ αὐτός τε ἀπορεῖς καὶ τοὺς ἄλλους ποιεῖς ἀπορεῖν· καὶ νῦν, ὡς γέ μοι δοκεῖς, γοητεύεις με καὶ φαρμάτεις καὶ ἀτεχνῶς κατεπάδεις, ὥστε μεστὸν ἀπορίας γεγονέναι] (*Men.* 80a).⁶⁴⁸

Tudi v *Zakonih* Platon pravi, da je *psychagogía*, »vodenje duš«, področje tistih, ki čarajo, *goeteúontes*,⁶⁴⁹ takšni ljudje »trdijo, da lahko (na ta svet) privedejo duše umrlih, ter obljublajo, da lahko pregovorijo bogove, kot da jih zmorejo začarati z žrtvami, molitvami in uroki« [τοὺς δὲ τεθνεῶτας φάσκοντες ψυχαγωγεῖν καὶ θεοὺς ὑπισχνούμενοι πείθειν, ὡς

645 *Ibid.*, str. 55; gl. Plat. *Symp.* 203d; *Euthyd.* 288b; *Soph.* 235a; *Polit.* 291c; *Leg.* 908d–909b.

646 F. Graf in S. I. Johnston, *Ritual Texts for the Afterlife. Orpheus and the Bacchic Gold Tablets*, New York 2007, str. 170.

647 W. Burkert, *op. cit.*, str. 43–44; F. Graf in S. I. Johnston, *op. cit.*, str. 170.

648 Prev. G. Kocijančič; gl. W. Burkert, *op. cit.*, str. 43.

649 W. Burkert, *op. cit.*, str. 39.

θυσίσαις τε καὶ εὐχαῖς καὶ ἐπωδαῖς γοητεύοντες] (909b).⁶⁵⁰

Izraz *gōes se* v kontekstu arhaične misli prvič pojavi v zvezi z Idajskimi Daktili, skrivnostnim ljudstvom kovačev iz Male Azije, ki naj bi v Grčijo prinesli posvetitvene obrede, po izročilu pa je bil njihov učenec tudi Orfej: »Nekateri poročajo, med njimi tudi Efor, da so Idajski Daktili živeli blizu (gore) Ide v Frigiji, v Evropo pa so prišli skupaj z Migdonom. Ker so bili čarodeji, so se ukvarjali z uroki, s posvetitvami in z misteriji, s čimer so med svojim bivanjem na Samotraki močno prestrašili domačine« [ἔνιοι δ' ἱστοροῦσιν, ὧν ἔστι καὶ Ἔφορος, τοὺς Ἰδαίους Δακτύλους γενέσθαι μὲν κατὰ τὴν Ἴδην τὴν ἐν Φρυγίαι, διαβῆναι δὲ μετὰ Μυγδόνοσ εἰς τὴν Εὐρώπην· ὑπάρξαντας δὲ γόητας ἐπιτηδεῦσαι τὰς τε ἐπωδὰς καὶ τελετὰς καὶ μυστήρια, καὶ περὶ Σαμοθράικην διατρίψαντας οὐ μετρίως ἐν τούτοις ἐκπλήττειν τοὺς ἐγχωρίους·] (DK 1 A 15).⁶⁵¹ *Goeteía* je torej tesno povezana s posvetitvenimi obredi, katerih del so bili tudi uroki in glasbena magija. V tem pogledu ne preseneča, da so Grki med ustanovitelje misterijev radi prištevali legendarne pevce, kot so Orfej, Muzaj in Evmolp, kar nedvomno priča o pomenu, ki ga je v misterijskih obredih imela glasba.⁶⁵²

Razen tesnih povezav z misteriji je za goeta značilna tudi zmožnost preobrazbe v druge oblike živih bitij.⁶⁵³ V tej zvezi Herodot omenja skitsko pleme Nevrov: »Neuri so dozdevoma čarovniki. Zakaj Skitje in med njimi bivajoči Heleni pripovedujejo, da se pri njih vsako leto sleherni moški za nekaj dni spremeni v volka, nato pa prevzame spet svojo staro podobo. Jaz tega seveda ne verjamem, pa naj se še tako zaklinjajo, da je res« [Κινδυνεύουσι δὲ οἱ ἄνθρωποι οὗτοι γόητες εἶναι. Λέγονται γὰρ ὑπὸ Σκυθέων καὶ Ἑλλήνων τῶν ἐν τῇ

650 Prev. G. Kocijančič (prirejen prevod).

651 Prev. J. Ciglenečki.

652 W. Burkert, *op. cit.*, str. 40–41.

653 *Ibid.*, 41sl.

Σκυθικῆ κατοικημένων ὡς ἔτεος ἑκάστου ἅπαξ τῶν Νευρῶν ἕκαστος λύκος γίνεται ἡμέρας ὀλίγας καὶ αὐτίς ὀπίσω ἐς τὴν αὐτὴν κατίσταται· ἐμὲ μὲν νυν ταῦτα λέγοντες οὐ πείθουσι, λέγουσι δὲ οὐδὲν ἤσσαν, καὶ ὁμνύουσι δὲ λέγοντες] (IV, 105).⁶⁵⁴

V podobnem kontekstu se goet omenja tudi pri Platonu, ko kritizira homerske predstave, po katerih se lahko bogovi preobražajo v druga bitja: »Kaj potem misliš o drugem (zakonu), o temle? Imaš boga za čarodeja, ki se tako rekoč z zlim namenom prikazuje zdaj v tej in zdaj v drugi uzrtosti, pri čemer *se včasih sam spreminja ter predrugači svojo obliko v mnoge like*, včasih pa nas vara in povzroči, da se nam o njem zdijo takšne reči – ali pa je preprost in prav nikakor ne izstopa iz svoje uzrtosti« [Τί δὲ δὴ ὁ δεύτερος ὄδδε; ἄρα γόητα τὸν θεὸν οἶει εἶναι καὶ οἶον ἐξ ἐπιβουλῆς φαντάζεσθαι ἄλλοτε ἐν ἄλλαις ιδέαις τοτὲ μὲν αὐτὸν γιγνόμενον, [καὶ] ἀλλάττοντα τὸ αὐτοῦ εἶδος εἰς πολλὰς μορφάς, τοτὲ δὲ ἡμᾶς ἀπατῶντα καὶ ποιοῦντα περὶ αὐτοῦ τοιαῦτα δοκεῖν, ἢ ἀπλοῦν τε εἶναι καὶ πάντων ἥκιστα τῆς ἑαυτοῦ ιδέας ἐκβαίνειν;] (*Resp.* 380d).⁶⁵⁵ Na splošno je za goeta potemtakem značilno, da lahko svobodno in po lastni izbiri prehaja v druga živa bitja (v Platonovem odlomku to iz-stopanje opisuje glagol *ekbaíno*), kar mu omogoča prav njegovo božansko individualno sestvo, brez katerega kaj takega ne bi bilo mogoče.

Po svoji naravi je človek bitje, ki je razpeto med božansko sestvo in zemeljsko telo. Goet se od navadnih smrtnikov razlikujejo zgolj po tem, da lahko svoje božansko sestvo aktivira in osvobodi od zemeljskega telesa, kadarkoli si to zaželi; takšno sposobnost iz-stopa iz telesa antični viri pripisujejo različnim posameznikom. Eden izmed njih je

654 Prev. A. Sovrè.

655 Prev. G. Kocijančič (prirejen prevod).

Aristej iz Prokoneza, ki naj bi nekoč v ekstatičnem letu, »ugrabljen od Apolona«, *phoibólamptos*, potoval prek daljnih dežel, obiskal eksotična ljudstva ter videl nenavadne živali in druga bitja.⁶⁵⁶ Bizantinski leksikon *Suida* v zvezi z njim omenja, da je lahko po lastni želji izstopal iz telesa in letel po zraku kot ptica.⁶⁵⁷

Od zgodnejših pričevanj o njem je treba omeniti Herodotovo zgodbo, po kateri naj bi Aristej stopil »v neko valjalnico v Prokonezu in tam umrl. Valjavec je zaprl delavnico ter odšel obveščat sorodnike preminulega. Glas o Aristeovi smrti se je naglo raznesel po mestu. Zoper govorico pa se je postavil neki meščan iz Kidzika, ki je prihajal iz mesta Artake, češ da to ni res, on da ga je pravkar srečal, namenjenega v Kidzikos, in govoril z njim. Mož je uporno vztrajal ob svojem, rajnkega sorodniki pa so odšli v valjalnico z vsem potrebnim, da bi ga pokopali. Odprli so hišo, toda Aristeja ni bilo nikjer, ne živega ne mrtvega. Po sedmih letih pa se je prikazal v Prokonezu in napisal pesem, ki ji danes Grki pravijo arimaspiška. Ko jo je spesnil, je pa drugič izginil« (IV, 14).⁶⁵⁸

Motiv bilokacije, o kateri govori ta zgodba, je z našega vidika zanimiv zato, ker priča o osvobojenosti Aristejevega individualnega sebstva, ki se ne ozira na prostorske in časovne zakonitosti, po katerih sicer deluje narava. Podoben izstop iz fizičnega telesa antični viri pripisujejo tudi Hermotimu iz Klazomen. Njegova duša naj bi, kot pripoveduje zgodba, svobodno potovala po svetu, medtem ko je njegovo telo ves čas ležalo doma, negibno kot v spanju.⁶⁵⁹ Hermotimova zunajtelesna potovanja so trajala tako dolgo, dokler niso nekega dne sovražniki njegovega negibnega telesa zažgali.

656 K. Meuli, *op. cit.*, str. 153.

657 *Suida* s. v. Aristeas.

658 Prev. A. Sovrè.

659 *Ibid.*, str. 128.

Nič manj nenavadno ne zveni zgodba o Abarisu, ki naj bi prepotoval ves svet, ne da bi pri tem zaužil kakršnokoli hrano. Herodot v zvezi s tem pravi: »Znane zgodbe o Abarisu, ki pravijo, da je bil tudi Hiperborejec, niti ne omenim, kako je s puščico v roki prepotoval ves svet, ne da bi kaj jedel« [Τὸν γὰρ περὶ Ἀβάριος λόγον· τοῦ λεγομένου εἶναι Ὑπερβορέου οὐ λέγω, λέγοντα ὡς τὸν οἴστων περιέφερε κατὰ πᾶσαν γῆν οὐδὲν σιτεόμενος] (IV, 36).⁶⁶⁰ Ta motiv povzema Heraklid Pontski, ki v dialogu z naslovom *Abaris* opisuje, kako je naslovni junak v vlogi Apolonovega svečenika potoval z njegovo puščico (ali po drugih različicah *na* njegovi puščici)⁶⁶¹ ter odvrčal nesreče, prerokoval in zbiral prispevke za Apolonovo svetišče.⁶⁶² Glede na siceršnjo Herodotovo težnjo, da nenavadne dogodke poskuša racionalizirati, je tudi tu mogoče domnevati, da je različica zgodbe, po kateri Abaris potuje *na* puščici (in ne z puščico), po svojem nastanku izvirnejša, ohranjena Herodotova verzija pa zgolj poskus njene racionalizacije. Puščica, ki naj bi mu jo podaril Apolon, je simbol šamanske ek-staze, osvobojenosti individualnega sebstva, ki neodvisno od fizičnega telesa z neverjetno hitrostjo potuje skozi prostor in čas.⁶⁶³

O preseganju časovnih in prostorskih danosti, v katere je ujeto fizično telo, govori tudi legenda o Formiju, ki sta ga v vojni ranila Dioskura. Kakor pripoveduje zgodba, je Formij od preročišča dobil nasvet, naj odpotuje v Šparto, domnevno v hišo Dioskurov, toda ko je prispel tja in prijel za kljuko, je v rokah nenadoma držal kljuko domačih vrat v Krotonu – in bil popolnoma zdrav.⁶⁶⁴ Ta zgodba »nedvoumno kaže na ‚šamansko‘ ozdravitev v obliki ekstatičnega potovanja v

660 Prev. A. Sovrè.

661 Herakleides, fr. 51c.

662 W. Burkert, *Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*, Nürnberg str. 126, op. 178.

663 *Ibid.*, str. 126–127.

664 *Ibid.*, str. 129.

območje božansko-demoničnega; kar v poročilu manjka, je samo še figura šamana«,⁶⁶⁵ kar pa gre bržkone pripisati težnji poznejših piscev po racionalizaciji takih zgodb.

Po strukturi skoraj identično zgodbo antični viri pripovedujejo tudi o Leonimu, le da je njemu svetišče svetovalo, naj namesto v Šparto odpotuje na »Beli otok«, kjer je nato srečal Ahila in Ajasa.⁶⁶⁶ »Beli otok« je v sakralni geografiji tesno povezan z grškimi mitološkimi predstavami o on-stranstvu, zato je celotno zgodbo mogoče interpretirati kot Leonimovo srečanje s smrtjo, ki pa se na koncu vendarle izteče v njegovo čudežno ozdravitev.

Podobne nadnaravne zmožnosti, ki implicirajo obstoj individualnega sebstva, antični viri pripisujejo tudi nekaterim arhaičnim modrecem. Na prvem mestu med njimi je gotovo Pitagora, ki se pojavlja tudi v zgodbi o Abarisu. Abaris naj bi v njem prepoznal hiperborejskega Apolona in mu na koncu svoje poti vrnil puščico, *s katero – oziroma na kateri – je potoval po svetu.*⁶⁶⁷ Pitagora mu je v potrdilo, da se pri tem ni zmotil, razkril svoje zlato stegno.⁶⁶⁸

V zvezi s Pitagorom je zanimivo tudi izročilo, ki se je ohranilo prek Aristotela in je znano kot »legenda o Pitagoru«. Gre za razvejano zbirko najrazličnejših zgodb o njegovih nadnaravnih sposobnostih, pri čemer pa je treba poudariti, da prav ta zbirka predstavlja najstarejšo historično plast izročila o Pitagoru, saj kronološko predhaja vsem biografskim podatkom, ki jih najdemo pri najpomembnejših antičnih zgodovinarjih pitagorejstva, Aristoksenu in Dikajarhu, obenem pa je starejša tudi od platonizirajoče reinterpretacije pitagorejstva, kakršna je bila značilna za

665 *Ibid.*

666 *Ibid.*

667 K. Meuli, *op. cit.*, str. 159.

668 W. Burkert, *op. cit.*, str. 134.

Akademijo.⁶⁶⁹ Četudi te zgodbe Pitagoru pripisujejo številne nadnaravne sposobnosti, ki so tudi sicer značilne za goete, pa nas na tem mestu zanimajo predvsem tiste, ki implicitno pričajo o obstoju individualnega sebstva.

Takšna je gotovo zgodba o Pitagorovi bilokaciji, po kateri naj bi ga nekoč ob isti uri istega dne videli hkrati v dveh pomembnih središčih pitagorejskega gibanja:⁶⁷⁰ »*Istega dne ob isti uri* so ga videli v Metapontu in Krotonu« [τῆς γὰρ αὐτῆς ἡμέρας καὶ κατὰ τὴν αὐτὴν ὥραν ὤφθη ἐν Μεταποντίῳ φασι καὶ ἐν Κρότωνι] (Ael. *Var. hist.* 4,17).⁶⁷¹ Zmožnost bilokacije antični viri sicer navajajo kot dokaz Pitagorove božanske narave, vendar pa ta zgodba posredno priča tudi o njegovi osvobojenosti od fizičnega telesa, katere predpostavka je obstoj božanskega individualnega sebstva.

O Pitagorovi šamanski povezanosti s svetom mrtvih govori zgodba, ki je ohranjena pri Jamblihu:⁶⁷² »V Metapontu pa je tistim, ki so molili za stvari, ki jih bodo dobili na prihajajoči ladji, dejal: ‚Dobili boste mrtveca.‘ In izkazalo se je, da je bil na ladji mrtvec« [καὶ ἐν Μεταποντίῳ, εὐξαμένων τινῶν γενέσθαι αὐτοῖς τὰ ἐν τῷ προσπλέοντι πλοίῳ, νεκρὸς τοίνυν ἄν ὑμῖν ἔφη, καὶ ἐφάνη νεκρὸν ἄγον τὸ πλοῖον] (*De vit. pyth.* 142).⁶⁷³ Navedena zgodba priča o Pitagorovi zmožnosti vpogleda v svet mrtvih, saj bi v nasprotnem primeru tega ne mogel napovedati. O Pitagorovi senzibilnosti, kar zadeva svet mrtvih, priča tudi druga zgodba, ki je prav tako ohranjena pri Jamblihu: »Tistega, ki ga je želel obvestiti o sinovi smrti, je prehitel in mu to povedal sam« [καὶ πρὸς τὸν μέλλοντα ἐξαγγέλλειν αὐτῷ τὸν τοῦ

669 *Ibid.*, str. 113.

670 Po drugi različicah zgodbe v Tauromeniju namesto Krotonu; gl. Porph. *Vit. Pyth* 27; Jambl. *De vita pyth.* 134.

671 Gl. tudi: Apoll. *Hist. mirab.* 6,2; Aelian (*Var. hist.* 2,26).

672 Različica pri Apoll., *Hist. mirab.* 6,2a

673 Prev. J. Ciglenečki.

υἱοῦ θάνατον προεῖπεν αὐτός] (*De vit. pyth.* 142). Takšen stik z mrtvimi je ena poglavitnih značilnosti goetov, ki so na ravni božanskega sebstva zmožni svobodno prehajati v onstranske svetove in tam vzpostavljati komunikacijo z mrtvimi.

Za goete so značilne izkušnje smrti in vnovičnega rojstva, potovanja v nebo in spusti v podzemlje, ki jih pogosto spremljajo ekstatični plesi, nenavadni zvoki, hipnotično vrtenje in različne inkantacije, ob pomoči katerih evocirajo spremenjena stanja zavesti. V ponavljajočem se ritmu goeti pri tem vedno znova ponavljajo iste besede, še posebno »izraze za ‚potovanje‘ in ‚nošenje‘. Tega ne počnejo samo zato, da bi opisali ekstatična potovanja na drugi svet, ampak kot način, da jih prikličejo in povzročijo«. ⁶⁷⁴

Verjetno najlepši primer takšne evokacije spremenjenih stanj zavesti je proemij Parmenidove pesnitve, ⁶⁷⁵ kjer se v prvih štirih verzih glagol *phérein*, »nositi«, ponovi nič manj kot štirikrat: ⁶⁷⁶ »Kobile, ki *me nosijo*, kolikor (daleč) seže moja želja, / so me poslale, ko so me kot vodnice privedle na slovito pot / boštva, pot, ki po vsem (tako) *nosi* vedočega človeka. / Po njej sem bil *nošen*, kajti po njej so *me nosile* kobile, ki vedo marsikaj« [ἵπποι ταί με φέρουσιν, ὅσον τ' ἐπὶ θυμὸς ἰκάνοι, / πέμπον, ἐπεὶ μ' ἐς ὁδὸν βῆσαν πολύφημον ἄγουσαι / δαίμονες, ἢ κατὰ πάντ' ἄστη φέρει εἰδότα φῶτα· / τῆι φερόμην· τῆι γάρ με πολύφραστοι φέρον ἵπποι] (DK 28 B 1,1–4). ⁶⁷⁷

Emfatično poudarjanje glagola *phérein*, »nositi«, gotovo ni znamenje pomankljivega pesniškega talenta, kot bi kdo

674 P. Kingsley, *Resničnost*, Ljubljana 2010, str. 26.

675 Parmenidove povezave s šamani je opazil že H. Diels, *Parmenides' Leergedicht. Griechisch und Deutsch, mit einem Anhang über griechische Thüren und Schlösser*, Berlin 1897, str. 14sl.

676 P. Kingsley, *op. cit.*, str. 26.

677 Prev. G. Kocijančič (prirejen prevod).

nemara pomislil; slab pesnik bi isto besedo ponovil kvečjemu dvakrat, zagotovo pa ne štirikrat zapored.⁶⁷⁸ Parmenidu s tem hipnotičnim ponavljanjem glagola *phérein* »ne gre zgolj za opisovanje potovanja na drugi svet, ampak s tem poustvarja tudi učinke tega prehoda.«⁶⁷⁹ Sedanjiske oblike glagola *phérein* kažejo tudi na iterativnost Parmenidove izkušnje, kar je v kontekstu šamanskih praks, ki so navadno vključene v ritualne okvire, toliko razumljiveje,⁶⁸⁰ hkrati pa je njihova naloga tudi ta, da šamansko izkušnjo, ki se dogaja »tukaj in zdaj«, evocirajo tudi pri poslušalcu.⁶⁸¹

Parmenid tako v slogu arhaičnih šamanov v proemiju svoje pesnitve opisuje ekstatično potovanje, med katerim njegovo individualno sebstvo, osvobojeno spon fizičnega telesa, potuje v onstranstvo; individualna narava te izkušnje je poudarjena z osebnim zaimkom *me*, »mene«, tožilniško obliko izraza *egó*, »jaz«, in se v prvih štirih verzih ponovi kar trikrat. Simbol individualnega sebstva je »voz«, *hárma*, na katerem Parmenid potuje: »One vlekle so voz, dekleta pa so vodila po poti« [ἄρμα τιταίνουσαι, κοῦραι δ' ὁδὸν ἠγεμόνευον] (DK 28 B 1,5).⁶⁸²

Z vozom so povezani tudi onomatopoetski izrazi, s katerimi Parmenid doseže posebne zvočne učinke, ki niso brez namena:⁶⁸³ »Razžarjena os v pestu je žvižgala kot piščal, / (saj sta se vrteli kolesi in ga priganjali / z obeh strani)« [ἄξων δ' ἐν χνοίησιν ἴει σύριγγος αὐτήν / αἰθόμενος (δοιοῖς γὰρ ἐπείγετο δινωτοῖσιν / κύκλοις ἀμφοτέρωθεν)] (DK 28 B 1,6–8).⁶⁸⁴ Doživeti opisi žvižganja, piskanja in vrtenja že v *bralcu*, še toliko bolj pa seveda v *poslušalcu*, ki so mu bili ti

678 P. Kingsley, *In the Dark Places of Wisdom*, Inverness 1999, str. 119.

679 P. Kingsley, *Resničnost*, Ljubljana 2010, str. 28.

680 Prim. J. S. Morrison, »Parmenides and Er«, v: *Journal of Hellenic Studies* (1955), str. 59.

681 P. Kingsley, *In the Dark Places of Wisdom*, Inverness 1999, str. 120.

682 Prev. G. Kocijančič.

683 P. Kingsley, *Resničnost*, Ljubljana 2010, str. 28.

684 Prev. G. Kocijančič.

verzi primarno namenjeni, sugestivno evocirajo ekstatične tehnike iz-stopa iz lastnega telesa, ki so jih v šamanskih praksah praviloma spremljali zvoki piščali, sikanja in švinganja.⁶⁸⁵

S podobo hipnotičnega vrtenja koles Parmenid z magično močjo svojih besed poslušalca potegne v doživljajski vrtimec, ki kulminira v ek-stazi, spremenjenem stanju zavesti, v katerem se vse bolj razblinjajo meglice zunanje pojavne resničnosti. To spremenjeno stanje zavesti v poslušalcu odpira senzibilnost in je predpogoj za sprejem nauka o Biva-jočem, ki mu ga Parmenid kot posrednik Boginje iz-roča v nadaljevanju pesnitve.

Uvod pesnitve, ki opisuje Parmenidovo mistično potovanje, tako ni zgolj pesniška metafora filozofskega vzpona, kot so jo anahronistično razumeli mnogi moderni razlagalci; njegov namen je, nasprotno, zelo praktične narave, saj želi poslušalca s sugestivnimi vizualnimi podobami in z zvočnimi učinki na to potovanje ponesti s seboj. Z vživljanjem v Parmenidove besede se tudi poslušalec osvobaja telesa in svojo voljo prepušča vodstvu sončevih hčera, ki ga »odnesejo« na skrajni konec sveta, vse do praga eteričnih vrat poti Dneva in Noči, ki ločujejo prisostvo od onstranstva.

Tako kot Parmenidova pesnitev ni zgolj opis šamanske izkušnje, ampak predvsem njena *inscenacija*, tudi Empedoklova pesnitev *O naravi* ni le enciklopedična obravnava najrazličnejših naravoslovnih tem, ampak predvsem nekakšna iniciacija v šamansko obvladovanje narave in njenih temeljnih zakonitosti. V fragmentu DK 31 B 111, ki se je moral izvirno nahajati nekje na začetku pesnitve, Empedokles učencu Pavzaniju opisuje, kakšna je resnična vrednost naukov, ki

685 P. Kingsley, *In the Dark Places of Wisdom*, Inverness 1999, str. 129–130.

mu jih bo razkril in iz-ročil v nadaljevanju. Pri tem mu eksplicitno obljublja, da si bo z nauki pridobil številne sposobnosti, ki so značilne za šamane: »Za zdravila, nastala, da odvrtaajo zla in starost, / boš zvedel, kajti le tebi izpolnim vse te (reči). / Ustavil boš moč neutrudnih vetrov, ki nad zemljo / divjajo in s pihanjem pustošijo polja, / in spet, če hočeš, boš povrnil vetrove in nazaj jih privedel; / iz temnega dežja ob času naredil boš sušo / ljudem in iz suše poletne / za drevje hranilne potoke, ki dom bodo imeli v zraku. / Prišeljal moč boš umrlega moža iz Hada« [φάρμακα δ' ὄσσα γεγάσιν κακῶν καὶ γήραος ἄλκαρ / πύσσει, ἐπεὶ μούνω σοὶ ἐγὼ κρανέω τάδε πάντα. / παύσεις δ' ἀκαμάτων ἀνέμων μένος οἷ τ' ἐπὶ γαῖαν / ὀρνύμενοι πνοιαῖσι καταφθινύθουσιν ἀρούρας· / καὶ πάλιν, ἦν ἐθέλησθα, παλίντιτα πνεύματ(α) ἐπάξεις· / θήσεις δ' ἐξ ὄμβροιο κελαινοῦ καίριον αὐχμόν / ἀνθρώποις, θήσεις δὲ καὶ ἐξ αὐχμοῖο θερείου / ρεύματα δεινδρεόθρεπτα, τὰ τ' αἰθέρι ναιήσονται. / ἄξεις δ' ἐξ Ἄϊδαο καταφθιμένον μένος ἀνδρός] (DK 31 B 111). Navedeni odlomek je eden od najlepših opisov tega, kar so Grki razumeli z izrazom *goetía*, »čaranje«, in prav takšno znanje si lahko od Empedoklovega nauka obeta Pavzani.

Ta fragment, ki so ga moderni interpreti pogosto prezrli, postavlja na glavo tradicionalno razumevanje Empedoklove misli, saj jasno priča o tem, da njegovo celotno »naravoslovje«, njegov »nauk o elementih, o zgodovini in konstituciji človeka, o naravi rastlin, živali, kovin, o fizičnih fenomenih, astronomiji in strukturi vesolja ni bil samemu sebi namen: tu ne gre za zadovoljevanje nekakšne teoretične želje po znanju. Nasprotno: obljuba magijskih sposobnosti – obvladovanje elementov, obvladovanje življenja in smrti – preprosto implicira, da si bo učenec prek razumevanja in absorbiranja naukov, ki jih prinaša pesnitev, in prek tega, da bodo ti nauki v njem vzkli, ne pridobil le zmožnosti razumeti sile narave, ampak da jih bo znal tudi obvladati«. ⁶⁸⁶

686 P. Kingsley, *op. cit.*, str. 229.

V navedenem fragmentu DK 31 B 111 je še posebno zanimiv izraz *phármakon*, ki v grščini ni označeval samo »zdravila«, ampak je »imel tudi širši pomen ‚uroka‘ ali ‚čarovnije‘; tu je Empedokla najboljše razumeti v smislu, da s tem izrazom ne misli le zdravil samih, ampak implicitno tudi inkantacije (*epoidai*), ki so jih recitali med nabiranjem rastlin in njihovo pripravo«. ⁶⁸⁷ Inkantacij pa niso izvajali le ob nabiranju in preparaciji rastlin, ampak tudi pozneje pri njihovi uporabi. Diogen Laertski tako poroča, da naj bi Gorgija nekoč »osebno prisostvoval, ko je Empedokles izvajal čarodejstva« [αὐτὸς παρεῖη τῷ Ἐμπεδοκλεῖ γοητεύοντι] (DK 31 A 1), ⁶⁸⁸ pri čemer je mogoče domnevati, da so bile del takih demonstracij tudi inkantacije.

Poleg Empedoklove obljube Pavzaniju, da bo lahko obvladoval naravne pojave, pa v fragmentu DK 31 B 111 še posebno zbode v oči zadnji verz, ki implicira zmožnost prehajanja v svet mrtvih, katabaze v podzemlje, značilne za številne šamanske prakse: »Pripeljal moč boš umrlega moža iz Hada« (DK 31 B 111,9). Ta verz ne opisuje nekakšnega »nekromantskega zaklinjanja, ampak dejanski spust v podzemlje, da bi iz njega privedel vitalno dušo mrtveca – na povsem enak način kot to počne šaman«. ⁶⁸⁹

Tudi Diogen Laertski v zvezi z Empedoklom navaja anekdoto, po kateri naj bi nekoč v življenje obudil žensko, katere telo je že trideset dni ležalo mrtvo: »O tisti (ženski), ki je prenehala dihati, Heraklid pravi nekaj takšnega: (njeno) telo je zdržalo trideset dni brez zraka in (srčnega) utripa. Zaradi tega mu (sc. Empedoklu) pravi tudi zdravilec in vedeževalec, kar je hkrati razbral tudi iz teh verzov (sledí DK 31 B 112)« [ἦν γοῦν ἄπνουν ὁ Ἡρακλείδης φησὶ τοιοῦτόν τι εἶναι, ὡς τριάκοντα ἡμέρας συντηρεῖν ἄπνουν καὶ ἄσφυκτον τὸ σῶμα· ὅθεν εἶπεν αὐτὸν καὶ ἠτρον

687 *Ibid.*, str. 222.

688 Prev. J. Ciglenečki.

689 P. Kingsley, *op. cit.*, str. 225–226.

καὶ μάντιν, λαμβάνων ἅμα καὶ ἀπὸ τούτων τῶν στίχων·]
(DK 31 A 1, 61–63).⁶⁹⁰

Vse to razločno priča, da so v antiki Empedokla dojemali kot goeta, ki je imel zmožnost svobodno prehajati v Had, od koder je lahko privedel življenjsko moč umrlih. Za našo razpravo je relevantno predvsem to, da takšna zmožnost, ki jo Empedoklu pripisujejo številna antična pričevanja in o kateri v fragmentu DK 31 B 111 govori tudi sam, implicira obstoj individualnega sebstva.

Kot je razvidno iz številnih antičnih pričevanj, je bila takšna predstava v obdobju arhaične misli splošno razširjena, o čemer pričajo tako nauki o posmrtnem preseljevanju kot tudi zgodbe o izjemnih posameznikih, ki lahko prek izstopa iz lastnega telesa vzpostavljajo stik z božanskimi bitji ali dušami umrlih. Toda vse te zgodbe nam govorijo le o zunanjih vidikih, ki zadevajo individualno sebstvo in njegov odnos do telesa, vendar pa same po sebi še ne razkrivajo, kako so posamezni arhaični misleci koncept individualnega sebstva vključili v svoje razumevanje sveta in človeka.

Klasično utemeljitev dualizma nesmrtné duše in umrljivega telesa najdemo pri Platonu, ki je v dialogu *Fajdon* podrobneje opredelil njun medsebojni odnos. Platon je telo in dušo primerjal z dvema ravnema bivajočega, *dýo eíde tôn ónton* (*Phaid.* 79a 6), pri čemer je trdil, da je telo po svoji naravi najbolj podobno prvi ravni bivajočega, to je »človeškemu, smrtnemu, neumljivemu, mnogolikemu, razkrojljivemu in temu, kar nikdar ni istovetno s seboj« [τῷ δὲ ἀνθρωπίνῳ καὶ θνητῷ καὶ πολυειδεῖ καὶ ἀνοήτῳ καὶ διαλυτῷ καὶ μηδέποτε κατὰ ταῦτὰ ἔχοντι ἑαυτῷ ὁμοιότατον] (*Phaid.* 80b 3–4),⁶⁹¹ medtem ko je duša »so-rodna«, *syngenés* (*Phaid.* 79d 3) z drugo ravno bivajočega, z »božanskim, neumrljivim, (zgolj)

690 Prev. J. Ciglencečki.

691 Prev. G. Kocijančič.

umu dostopnim, enoobličnim, nerazkrojljivim, tistim, kar je večno enako (in) istovetno s seboj« [τῷ μὲν θείῳ καὶ ἀθανάτῳ καὶ νοητῷ καὶ μονοειδεῖ καὶ ἀδιαλύτῳ καὶ αἰῶσαύτως κατὰ ταῦτὰ ἔχοντι ἑαυτῷ ὁμοιότατον] (*Phaid.* 80a 10–b 3).⁶⁹²

V primerjavi s Platonom, pri katerem je dihotomija med netelesnim in telesnim jasno definirana, pa je pri arhaičnih mislecih situacija, v kolikor je pri njih o dualizmu duše in telesa sploh že mogoče govoriti, še precej bolj nejasna in kompleksna. Sam pojem telesnosti je zato mogoče uporabljati zgolj z zavedanjem, da kot tak predpostavlja kategorijo netelesnega, ki se v strogem smislu filozofskega koncepta izoblikuje šele pri Platonu. Četudi se v arhaičnem grštvu pojmovanje individualnega sebstva, kot se zdi, vse bolj nagiba k netelesnemu, pa to samo po sebi vendarle še ni povsem netelesno, ampak se v resnici ves čas nahaja nekje vmes.

Vsekakor je v arhaični misli pri različnih mislecih izpričana predstava, da je individualno sebstvo sicer nevidno, a po svojem bistvu vendarle blizu telesnemu. O tem priča že odlomek iz *Odiseje*, kjer glavni junak z mečem odganja sence umrlih, ki se želijo odžejati v krvi žrtvenih živali, kot da bi jih z mečem lahko ranil: »Sam pa izdrl svoj ostri sem meč, visoč mi ob boku, / sédel kraj žrtev na stražo ter branil obsenam pokojnih / priti v bližino krvi, poprej ko vprašam preroka« [αὐτὸς δὲ ξίφος ὄξυ ἐρυσσάμενος παρὰ μηροῦ / ἤμην οὐδ' εἶων νεκύων ἀμενηνὰ κάρηνα / αἵματος ἄσσον ἴμεν πρὶν Τειρεσίαο πυθέσθαι] (*Od.* XI, 48–50).⁶⁹³ V skladu s homerskimi predstavami, kot smo videli, *psyché* pokojnika ni nosilka človeške osebnosti, ampak je človek identificiran s fizičnim telesom. Kljub temu je navedeni odlomek zanimiv, saj jasno priča o tem, da ima že pri Homerju *psyché* telesno razsežnost, saj je Odisej drugače ne bi mogel odganjati z mečem.

692 Isti.

693 Prev. A. Sovrè.

Podobno kot za Homerja velja tudi za mnoge arhaične mislece. Aristotel tako pravilno ugotavlja, da gre pri odnosu med telesom in dušo, tj. individualnim sebstvom, v resnici za odnos med dvema telesoma: »Če je duša res ravno v vsakem zaznavajočem telesu, je nujno, da sta na istem mestu dve telesi, če je duša neke vrste telo« [εἴπερ γὰρ ἔστιν ἡ ψυχὴ ἐν παντὶ τῷ αἰσθανομένῳ σώματι, ἀναγκαῖον ἐν τῷ αὐτῷ δύο εἶναι σώματα, εἰ σῶμά τι ἡ ψυχὴ·] (*De anim.* 409b 2–4).⁶⁹⁴ Ker Aristotel v navedenem odlomku govori o *dveh* telesih, od katerih se eno nahaja znotraj drugega, lahko individualno sebstvo imenujemo tudi *notranje telo*.

Najcelovitejši pregled arhaične predstave individualnega sebstva kot *notranjega telesa* ponuja prva knjiga spisa *O duši*, ki se začena z Aristotelovim kritičnim pretresom mnenj njegovih predhodnikov: »Pri naših raziskavah o duši pa je nujno, da obenem, ko razgrinjamo probleme, glede katerih je treba najti prave rešitve, če naj napredujemo, da primerjamo in pritegnemo v pretres nazore vseh tistih naših predhodnikov, ki so izrekli neko svoje mnenje o duši« [Ἐπισκοποῦντας δὲ περὶ ψυχῆς ἀναγκαῖον, ἅμα διαποροῦντας περὶ ὧν εὐπορεῖν δεῖ προελθόντας, τὰς τῶν προτέρων δόξας συμπαραλαμβάνειν ὅσοι τι περὶ αὐτῆς ἀπεφάναντο] (*De anim.* 403b 20–31).⁶⁹⁵

Na začetku razprave Aristotel tako poudarja pomembnost teh raziskav in se obenem tudi jasno zaveda, da je »o tem v vsakem pogledu zelo težko dobiti jasno vedenje« [πάντη δὲ πάντως ἔστι τῶν χαλεπωτάτων λαβεῖν τινα πίστιν περὶ αὐτῆς] (*De anim.* 402a 10–11).⁶⁹⁶ Ker dušo razume kot sestavni del človeške *narave*, jo obravnava v sklopu svojih naravoslovnih raziskav ter jo postavlja v kontekst vprašanja o prvem počelu.⁶⁹⁷

694 Prev. V. Kalan.

695 Isti.

696 Isti.

697 R. Polansky, *Aristotle's De anima*, Cambridge 2007, str. x.

Četudi je Aristotelova razlaga arhaične »psihologije« po-
gosto anahronistična in v posameznih primerih nedvomno
zavajajoča, pa – gledano v celoti – vendarle razkriva temeljno
značilnost individualnega sebstva, razumljenega kot *notra-
nje telo*, ki pride do izraza v njegovi povezavi s (snovnimi)
počeli: »Vsi tisti, ki so usmerili pogled na spoznavanje in
zaznavanje bivajočega, govorijo in razglašajo, da *je duša isto
kakor počela* – in sicer tisti, ki predpostavijo več počel, le-ta
štejejo za dušo, tisti pa, ki dopustijo eno samo počelo, le-tega
štejejo za dušo« [ὅσοι δ' ἐπὶ τὸ γινώσκειν καὶ τὸ αἰσθάνεσθαι
τῶν ὄντων, οὗτοι δὲ λέγουσι τὴν ψυχὴν τὰς ἀρχάς, οἱ μὲν
πλείους ποιοῦντες, ταύτας, οἱ δὲ μίαν, ταύτην] (*De anim.*
404b 8–11).⁶⁹⁸

V ozadju Aristotelove obravnave njegovih predhodnikov
se skriva predpostavka, da je duša po svoji naravi nekaj, kar
(se) giblje in zaznava: »Na splošno se zdi, da se to, kar ima
dušo, razlikuje od tega, kar nima duše, zlasti preko dveh do-
ločil, in sicer *po gibanju ter po zaznavanju*« [τὸ ἔμψυχον δὴ
τοῦ ἀψύχου δυοὶ μάλιστα διαφέρειν δοκεῖ, κινήσει τε καὶ τῷ
αἰσθάνεσθαι] (*De anim.* 403b 25–27).⁶⁹⁹

V zvezi s pojmovanjem individualnega sebstva kot no-
tranjega telesa je relevantno predvsem drugo izmed obeh
določil duše, namreč njena zmožnost zaznavanja, ki se po
Aristotelu dogaja v skladu z načelom »enako z enakim«,
kar z drugimi besedami pomeni, da lahko duša zaznava
samo v primeru, če je enaka kot (fizične) prvine, se pravi
telesna: »Zato pa tudi tisti, ki definirajo dušo z dejavnostjo
spoznavanja, domnevajo, da *je ali element ali iz elementov*,
pri čemer razlagajo nazore, ki so skoraj enaki med seboj
– izvzemši enega filozofa –: trdijo namreč, da se ‚podob-
no‘ spoznava s ‚podobnim‘; ako namreč res duša spoznava
vse stvari, tedaj jo sestavljajo iz vseh počel« [διὸ καὶ οἱ τῷ
γινώσκειν ὀριζόμενοι αὐτὴν ἢ στοιχεῖον ἢ ἐκ τῶν στοιχείων

698 Prev. V. Kalan.

699 Isti.

ποιοῦσι, λέγοντες παραπλησίως ἀλλήλοις, πλὴν ἑνός· φασὶ γὰρ γινώσκεσθαι τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ· ἐπειδὴ γὰρ ἡ ψυχὴ πάντα γινώσκει, συνιστᾶσιν αὐτὴν ἐκ πασῶν τῶν ἀρχῶν.] (*De anim.* 405b 13–17).⁷⁰⁰

Skladno s tem argumentom je duša kot individualno sestvo po svoji naravi neločljivo povezana s *snovno* prvino. Ker pa je prvina lahko ena sama ali pa jih je več, Aristotel nadaljuje: »Potemtakem vsi tisti, ki pravijo, da obstaja samo en vzrok stvari ali en element, tudi dušo določajo kot nekaj enega, recimo ogenj ali zrak, medtem ko tisti, ki govorijo, da je počel večje število, domnevajo, da je tudi naša duša množstvo oziroma pluralnost« [ὅσοι μὲν οὖν μίαν τινὰ λέγουσιν αἰτίαν καὶ στοιχείον ἓν, καὶ τὴν ψυχὴν ἓν τιθέασιν, οἷον πῦρ ἢ ἄερα· οἱ δὲ πλείους λέγοντες τὰς ἀρχὰς καὶ τὴν ψυχὴν πλείω ποιοῦσιν] (*De anim.* 405b 17–19).⁷⁰¹

Telesna oziroma snovna narava individualnega sestva je torej po Aristotelu povezana z določilom duše kot nečesa zaznavajočega, veliko manj pa ustreza drugemu določilu, da je duša nekaj gibajočega (se). Četudi se Aristotel med obravnavo posameznih mislecev dobro zaveda, da je netelesnost duše v protislovju z njegovo trditvijo, po kateri je duša sestavljena iz elementov, na podlagi katerih spoznava »enako z enakim«,⁷⁰² pa netelesnost duše vendarle ohranja iz povsem metodoloških razlogov. Njegova želja je, da bi celoten dotedanji razvoj dušeslovja prikazal kot predstopnjo v zgodovini mišljenja, ki se po notranji nujnosti smiselno izteče v veliko sintezo, tj. razmejitve med dušo kot »obliko« in telesom kot »snovjo«, kot ta odnos v poznejših poglavjih spisa *O duši* definira sam.

Aristotel tako v skladu s svojo historično shemo arhaično pojmovanje duše povzame z besedami: »Tako rekoč vsi filozofi opredeljujejo dušo s tremi njenimi lastnostmi:

700 Isti.

701 Isti.

702 R. Polansky, *op. cit.*, str. 81.

s povzročanjem gibanja, z zaznavanjem in z netelesnostjo« [ὀρίζονται δὴ πάντες τὴν ψυχὴν τρισὶν ὡς εἰπεῖν, κινήσει, αἰσθήσει, τῷ ἄσωμάτῳ·] (*De anim.* 405b 11–12).⁷⁰³ Toda čeprav Aristotel eksplicitno omenja netelesnost, ki je po njegovem ena izmed temeljnih značilnosti duše, pa je pri sami obravnavi posameznih mislecev veliko previdnejši, kar je samo po sebi zelo pomenljivo.

V zvezi s Heraklitom tako na primer pravi, da naj bi dušo razumel kot *asomatótaton*, »najmanj telesno« (*De anim.* 405a 27), kar pa v resnici še vedno kaže na njeno telesnost. Na drugem mestu podobno pravi, da so nekateri misleci dušo razumeli kot ognjeno zato, ker je »ogenj v resnici najbolj drobnozrnat ter izmed vseh elementov najbolj netelesen« [καὶ γὰρ τοῦτο λεπτομερέστατόν τε καὶ μάλιστα τῶν στοιχείων ἄσωματων] (*De anim.* 405a 6–7),⁷⁰⁴ kar znova implicira vsaj določeno stopnjo telesnosti. V zvezi z Demokritom pravi, da je duša gibljiva »zaradi majhnosti njenih delcev« [διὰ μικρομέρειαν] (*De anim.* 405a 11), podobno pa trdi tudi za Diogena, ki »prav kakor nekateri drugi misleci predpostavlja, da je duša zrak, ker je imel vtis, da je zrak izmed vseh stvari sestavljen iz najbolj drobnih delcev« [Διογένης δ' ὡσπερ καὶ ἕτεροὶ τινες ἀέρα, τοῦτον οἰηθεὶς πάντων λεπτομερέστατόν εἶναι] (*De anim.* 405a 21–22).⁷⁰⁵

Iz obeh primerov izhaja, da je duša sestavljena iz telesnih delcev. Vse to več kot očitno priča, da so arhaični misleci individualno sestvo razumeli kot nekaj, kar (še) ni povsem netelesno; četudi poskuša Aristotel poudariti netelesni aspekt, pa v resnici vsi primeri, ki jih navaja v prid netelesnosti, pravzaprav govorijo o nasprotnem. Iz celotne Aristotelove obravnave je namreč razvidno, da je arhaično pojmovanje sestva tesno povezano s telesnostjo, medtem ko je netelesnost duše, ki jo eksplicitno omenja v odlomku

703 Prev. V. Kalan.

704 Isti.

705 Isti.

405b 12, mogoče razumeti kvečjemu v smislu njene čutno-zaznavne neoprijemljivosti. Aristotel tako kljub drugačni intenci v resnici ves čas opisuje neko višjo raven telesnosti, ki se zdi netelesna samo z vidika našega čutnega zaznavanja.

Da je takšna predstava o individualnem sebstvu v arhaični misli nekaj običajnega, posredno potrjuje tudi sočasna medicinska znanost, katere osnovna predpostavka je bila prav ta, da ima človeška »duševnost« telesno podlago. To je razvidno iz hipokratskega spisa *O sveti bolezni*, ki vsa nenormalna duševna stanja in razpoloženja razlaga kot fizikalne spremembe v telesu:⁷⁰⁶ »Ljudje bi morali vedeti, da naše veselje, dobra volja, smeh in igrivost, prav tako pa tudi žalost, potrnost, malodušje in gorje ne izvirajo od nikoder drugod kakor iz možganov. (...) Zaradi tega istega organa tudi zblaznimo in se nam blede. (...) Vse to doživljamo zaradi možganov, ko ti niso zdravi, ampak so bodisi toplejši ali hladnejši kakor navadno, bodisi so vlažnejši ali bolj suhi ali pa se jim je zgodilo kaj drugega nenaravnega ali nenavadnega« [Ειδέναι δὲ χρὴ τοὺς ἀνθρώπους, ὅτι ἐξ οὐδενὸς ἡμῖν αἰ ἡδοναὶ γίνονται καὶ αἰ εὐφροσύναι καὶ γέλωτες καὶ παιδιαὶ ἢ ἐντεῦθεν καὶ λύπαι καὶ ἀνία καὶ δυσφροσύναι καὶ κλαυθμοί. (...) Τῷ δὲ αὐτῷ τούτῳ καὶ μαινόμεθα καὶ παραφρονέομεν. (...) Καὶ ταῦτα πάσχομεν ἀπὸ τοῦ ἐγκεφάλου πάντα, ὅταν οὗτος μὴ ὑγιαίνει, ἀλλ' ἢ θερμότερος τῆς φύσιος γένηται ἢ ψυχρότερος ἢ ὑγρότερος ἢ ξηρότερος, ἢ τι ἄλλο πεπόνθη πάθος παρὰ τὴν φύσιν ὃ μὴ ἐώθει] (*De morb. sacr.* 17).⁷⁰⁷

Razumevanje individualnega sebstva kot *notranjega telesa* srečamo že pri Heraklitu, ki poudarja povezavo med človeško dušo in ognjem kot primarnim elementom prisostva.

706 G. Vlastos, »Ethics and Physics in Democritus«, v: *Philosophical Review* 54 (1945), 578–592, str. 381.

707 Prev. J. Ciglencečki.

Na individualni ravni se povezava med dušo in ognjem kaže v Heraklitovem razlikovanju med boljšimi in slabšimi dušami, pri čemer prve označi za suhe, druge pa za vlažne: »Suh sijaj je najmodrejša in najboljša duša; suha duša je najmodrejša in najboljša« [αὐγὴ ξηρὴ ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη; αὐτὴ ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη] (DK 22 B 118).⁷⁰⁸ Temu nasprotna je duša, ki je vlažna: »Ko je mož pijan, ga vodi nedorasel deček, ko se spotika in ne opaza, kod stopa, ker ima vlažno dušo« [ἄνηρ ὀκόταν μεθυσθῆι, ἄγεται ὑπὸ παιδὸς ἀνήβου σφαλλόμενος, οὐκ ἐπαῖων ὅκη βαίνει, ὑγρὴν τὴν ψυχὴν ἔχων] (DK 22 B 117).⁷⁰⁹

Ko se duša »ovlaži« in poveže z elementom vode – ta vez je za dušo, kakor pravi Heraklit, obenem »radost ali smrt«, *térpsin è thánaton* (DK 22 B 77) –, se oddalji od ognja, ki je kot podlaga kozmosa najbolj božanski od vseh elementov. Zaradi »vlažnosti duše« človek »utone v nekakšen spanec, zasebni svet sanj (DK 22 B 89; prim. DK 22 B 73), in izgubi zavest o resnični naravi stvari (DK 22 B 72,1), tj. o njihovi presežni Enosti (DK 22 B 57; B 51)«. ⁷¹⁰ Heraklitovo poudarjanje »suhosti« in »vlažnosti«, dveh izrazito fizikalnih kategorij, implicira predstavo o duši kot notranjem telesu, ki je tako ali drugače povezana z elementom ognja, kar znova poudarja njeno snovno, tj. telesno naravo.

Tudi na kozmični ravni je povezava med dušo in ognjem kot primarno prvino vesolja tako močna, da Heraklit izraz *psyché* uporablja celo kot sinonim za element ognja: »Za duše je smrt postati voda, za vodo je smrt postati zemlja; iz zemlje nastane voda, iz vode pa duša« [ψυχῆισιν θάνατος ὕδωρ γενέσθαι, ὕδατι δὲ θάνατος γῆν γενέσθαι, ἐκ γῆς δὲ ὕδωρ γίνεται, ἐξ ὕδατος δὲ ψυχὴ] (DK 22 B 36).⁷¹¹ Kot je

708 Prev. F. Zore.

709 Isti.

710 A. Finkelberg, »On the Unity of Orphic and Milesian Thought«, v: *Harvard Theological Review* 79 (1986), 321–335, str. 329.

711 Prev. F. Zore.

razvidno iz navedenega fragmenta, so pri Heraklitu »kozmo­loški« in »psihološki« pojmi neločljivo prepleteni. Da gre v fragmentu DK 22 B 36 v resnici za sinonimno rabo obeh izrazov, duše in ognja, dokazuje analogija s fragmen­tom DK 22 B 31, ki prav tako govori o kozmoloških preme­nah: »Obrati ognja so najprej morje, od morja pa polovica zemlja, polovica *prestér*« [πυρὸς τροπαὶ πρῶτον θάλασσα, θαλάσσης δὲ τὸ μὲν ἥμισυ γῆ, τὸ δὲ ἥμισυ πρηστήρ].⁷¹² Ne glede na pomen besede *prestér*, ki ga interpreti razlagajo vsak po svoje,⁷¹³ je iz fragmenta DK 22 B 31 jasno razvidno, da med prvim obratom ognja nastane voda oziroma morje. Analogija med obema odlomkoma je več kot očitna: v frag­mentu DK 22 B 36 duša nastopa kot sinonim za element ognja, ki prek »smrti« oziroma obrata postane voda/morje, ista kozmološka sekvenca pa se ponovi tudi v fragmentu DK 22 B 31, le da tu Heraklit namesto »duše« sinonimno uporabi izraz »ogjenj«.

Kar zadeva arhaično identifikacijo individualnega seb­stva s snovno prvino, je nadalje pomenljivo pričevanje, v katerem Aristotel kot primer tistih, ki so dušo poistovetili z enim počelom, mimogrede omenja tudi Hipona, čeprav je očitno, da ga ne ceni posebno visoko: »Izmed bolj neo­mikanih mislecev so nekateri za dušo razglasili celo vodo, tako na primer Hipon« [τῶν δὲ φορτικωτέρων καὶ ὕδωρ τινὲς ἀπεφάναντο, καθάπερ Ἴππων·] (*De anim.* 405b1–2).⁷¹⁴ Četudi je navedeni odlomek tako rekoč vse, kar danes vemo o Hiponovi teoriji duše, pa ta omemba kljub Aristotelovemu nenavdušenju vendarle priča o tem, da tudi pri Hiponu in­dividualno sebstvo sestoji iz snovnega elementa, konkretno vode.

Arhetipska podoba sebstva je lahko tudi *voz*, ki se po­gosto pojavlja v mitologiji različnih ljudstev širom sveta,

712 Isti (prirejen prevod).

713 B. Šijaković, *op. cit.*, str. 221.

714 Prev. V. Kalan (prirejen prevod).

v arhaični grški misli pa je ta motiv izpričan v proemiju Parmenidove pesnitve, kjer nastopa kot simbol njegovega individualnega sebstva, na krilih katerega Parmenid potuje k Boginji. V zvezi z vprašanjem telesnosti je pri Parmenidu zgovoren že sam grški izraz za voz, saj po svoji etimologiji priča o sebstvu kot notranjem telesu. Izraz *hárma*, »voz« (gl. DK 28 B 1,5; B 1,21), izhaja iz glagola *harmótto*, ki je med drugim tudi koren besede *harmonija* in pomeni »zlagati«, »skladati«. To spominja na opredelitev duše kot harmonije, ki jo Platon v *Fajdonu* povezuje s pitagorejci.

V tem pogledu je pomenljivo, da antična pričevanja kot Parmenidovega učitelja omenjajo pitagorejca Amejnija (gl. DK 28 A 1). Voz kot prispodoba sebstva, na katerem Parmenid potuje stran od svojega fizičnega telesa, v samo osrčje Resničnosti, je torej v skladu etimologijo besede nekaj, kar je sestavljeno. Sekundarna pričevanja v resnici omenjajo, da je duša pri Parmenidu sestavljena iz elementov ognja in zemlje: »Parmenid (trdi, da je duša) *iz zemlje in ognja*« [*Parmenides ex terra et igne* (sc. *animam esse*)] (DK 28 A 45),⁷¹⁵ kar se lepo sklada s simboliko voza, ki ga vodijo Sončeva dekleta (element ognja), a je hkrati po svojem nastanku zemeljskega porekla (element zemlje).

Motiv sestavljenosti individualnega sebstva je še očitnejši pri Empedoklu. Aristotel na splošno pravi, da so »vsi elementi našli naklonjenost pri določenem presojevalcu, izvzemši zemlja, saj nihče ni izrazil mnenja, da je duša zemlja, izvzemši če je kdo rekel, da je duša sestavljena iz vseh elementov ali je istovetna z vsemi njimi« [πάντα γὰρ τὰ στοιχεῖα κριτὴν εἴληφε, πλὴν τῆς γῆς· ταύτην δ' οὐθεὶς ἀποπέφανται, πλὴν εἴ τις αὐτὴν εἴρηκεν ἐκ πάντων εἶναι τῶν στοιχείων ἢ πάντα] (*De anim.* 405b 8–10).⁷¹⁶ Kot primer misleca, pri katerem je duša sestavljena iz vseh štirih elementov, Aristotel navaja Empedokla: »Tako na primer

715 Prev. G. Kocijančič.

716 Prev. V. Kalan.

Empedokles pravi, da je (duša) iz vseh prvin in da je vsaka od njih duša: ‚Z zemljo namreč gledamo zemljo, vodo pa z vodo, / z etrom božanski eter in z ognjem uničujoči ogenj, / Ljubezen z Ljubeznijo in Prepir z nesrečnim Prepirom‘ [ὥσπερ Ἐμπεδοκλῆς μὲν ἐκ τῶν στοιχείων πάντων, εἶναι δὲ καὶ ἕκαστον ψυχὴν τούτων, λέγων οὕτως, γαίη μὲν γὰρ γαῖαν ὁπώπαμεν, ὕδατι δ’ ὕδωρ, / αἰθέρι δ’ αἰθέρα διαν, ἀτὰρ πυρὶ πῦρ αἰδηλον, στοργῇ δὲ στοργῆν, νεῖκος δὲ τε νεῖκει λυγρῶ·] (DK 31 B 109).⁷¹⁷

Navedeni fragment Aristotel torej razume kot opis duše, kar je že samo po sebi močno vprašljivo, saj Empedokles – vsaj v ohranjenih fragmentih – nikjer ne govori o duši, ampak za označevanje individualnega sebstva v smislu nosilca človeške osebnosti uporablja izraz *daímon*, »božanstvo«. Kakorkoli že, tudi za *daímōna* se zdi, da je pri Empedoklu sestavljen iz štirih prvin, na kar verjetno v navedenem pričevanju meri Aristotel. V prid temu namreč govori tudi odlomek, v katerem Empedokles omenja nekakšno »mešanje«, kar samo po sebi implicira, da ima tudi *daímon* fizično naravo: »Toda ko se *daímon* v večji meri je z *daímonom pomešal*« [ἀτὰρ ἐπεὶ κατὰ μείζον ἐμίσητο δαίμονι δαίμων] (DK 31 B 59,1).⁷¹⁸

Aristotel v navedenem odlomku Empedokla navaja zato, da bi poudaril zaznavno funkcijo duše, ki deluje po principu »enako z enakim«, v podkrepitev tega argumenta pa omenja tudi Kritija, ki naj bi dušo enačil s krvjo, kar znova priča o njeni telesni naravi: »Spet drugi, kakor na primer Kritija, so izjavili, da je duša kri, ker so predpostavljali, da je zaznavanje najbolj svojevrstna značilnost duše« [ἕτεροι δ’ αἷμα, καθάπερ Κριτίας, τὸ αἰσθάνεσθαι ψυχῆς οικειότατον ὑπολαμβάνοντες, τοῦτο δ’ ὑπάρχειν διὰ τὴν τοῦ αἵματος φύσιν] (*De anim.* 405b 5–8).⁷¹⁹

717 Prev. J. Ciglenečki.

718 Isti.

719 Prev. V. Kalan.

O telesni naravi duše govori tudi Aristotelovo pričevanje o »nekaterih pitagorejcih«, ki naj bi dušo razlagali kot prašne delce, ki jih je v protisvetlobi mogoče opaziti v zraku: »Nekateri izmed njih so namreč trdili, da je *duša isto kakor drobci prahu v zraku*, nekateri pa, da je duša to, kar povzroča gibanje teh delcev. Ti delci pa so se zato znašli v njihovi razlagi, ker se prikazujejo v neprestanem gibanju, celo če je ozračje popolnoma brez vetra« [ἔφασαν γὰρ τινες αὐτῶν ψυχὴν εἶναι τὰ ἐν τῷ ἀέρι ζύσματα, οἱ δὲ τὸ ταῦτα κινουῦν κἂν ἢ νηνεμία παντελής. ἐπὶ ταῦτὸ δὲ φέρονται καὶ ὅσοι λέγουσι τὴν ψυχὴν τὸ αὐτὸ κινουῦν.] (*De anim.* 404a 17–21).⁷²⁰ Ta primer Aristotel navaja zato, ker želi poudariti sposobnost duše, da se giblje sama od sebe, vendar pa njegov argument hkrati implicira tudi njeno telesnost, ki je v tem primeru poudarjena celo do te mere, da jo je mogoče čutno zaznati s prostim očesom.

Tudi v zvezi z Diogenom iz Apolonije Aristotel trdi, da je duša po svoji naravi iz zraka, ki ga sestavljajo še manjši delci zraka: »Diogen tako kot nekateri drugi (pravi), da je *duša zrak*, to pa je menil zato, ker je (zrak) od vseh stvari najbolj droben in ker je počelo; zato duša tudi spoznava in vzgibava. Če je (zrak) prvi in če iz njega (nastaja vse) drugo, spoznava, če pa je najbolj droben, lahko spravlja v gibanje« [Διογένης δ' ὡσπερ καὶ ἕτεροὶ τινες ἀέρα, τοῦτον οἰηθεὶς πάντων λεπτομερέστατον εἶναι καὶ ἀρχὴν· καὶ διὰ τοῦτο γινώσκειν τε καὶ κινεῖν τὴν ψυχὴν, ἣ μὲν πρῶτόν ἐστι, καὶ ἐκ τούτου τὰ λοιπά, γινώσκειν, ἣ δὲ λεπτότατον, κινητικὸν εἶναι] (DK 64 A 20).

Motiv telesnosti duše najdemo tudi pri Demokritu. Pri njem je duša sestavljena iz enakih nedeljivih delcev, iz katerih je sestavljen tudi ogenj. Ti so okrogle oblike, zaradi česar so tudi najbolj gibljivi: »Na tej osnovi pa Demokrti trdi, da je *duša neke vrste ogenj* in toplota; medtem ko je namreč oblik

720 Isti.

in atomov neomejeno število (...), pa atome okrogle oblike imenuje ogenj in duša« [ὄθεν Δημόκριτος μὲν πῦρ τι καὶ θερμόν φησιν αὐτὴν εἶναι· ἀπείρων γὰρ ὄντων σχημάτων καὶ ἀτόμων (...) τὰ σφαιροειδῆ πῦρ καὶ ψυχὴν λέγει] (*De anim.* 403b 31–404a 6).⁷²¹ Duša pri atomistih ni identična z ognjem, saj je zgolj sestavljena iz enakih nedeljivih delcev kot ogenj,⁷²² a vendar tudi to jasno priča o njeni telesni naravi.

Na splošno atomistična teorija trdi, da se nedeljivi delci nenehno gibljejo, kar še posebno velja za gradnike duše, ki so prav zaradi svoje okrogle oblike *eukinetaton*, »najbolj gibljivi«, obenem pa se ne morejo sestaviti v trdnejšo obliko, saj nimajo vogalov in ravnih ploskev. Atomi duše s svojim lastnim gibanjem vzgibavajo tudi vse drugo v človeku: »Izmed vseh teh atomov pa atome sferične oblike štejeta za dušo, ker so oblike takšne vrste posebno zmožne prodirati skozi vse stvari ter povzročati gibanje tudi preostalih stvari, saj so tudi same v gibanju, ter predpostavljata, da je duša tisto, kar živim bitjem podeljuje gibanje« [τούτων δὲ τὰ σφαιροειδῆ ψυχὴν, διὰ τὸ μάλιστα διὰ παντὸς δύνασθαι διαδύνειν τοὺς τοιοῦτους ῥυσμοὺς καὶ κινεῖν τὰ λοιπὰ κινούμενα καὶ αὐτά, ὑπολαμβάνοντες τὴν ψυχὴν εἶναι τὸ παρέχον τοῖς ζώοις τὴν κίνησιν·] (*De anim.* 404a 6–8).

O arhaičnem pojmovanju individualnega sebstva je tako na splošno mogoče reči, da ga večina mislecev razume kot neko višjo raven telesnosti, ki sicer prebiva znotraj fizičnega telesa, vendar pa ima hkrati zmožnost, da iz telesa iz-stopi in se vanj znova vrne, kakor dokazujejo nauki o posmrtnem preseljevanju in številni opisi šamanskih izkušenj. Kot notranje telo je individualno sebstvo tesno vpeto v ontološke koordinate prisostva, saj je neločljivo povezano z istimi snovnimi počeli, iz katerih je zgrajeno tudi prisostvo

⁷²¹ Isti.

⁷²² Prim. H. Cherniss, *op. cit.*, str. 289.

samo. Kot vsaka druga oblika telesnosti tudi sebstvo zato ostaja znotraj horizonta za-mejenosti prisostva, v katerem poteka nenehno spreminjanje, nastajanje in minevanje. Na ravni sebstva človek sicer presega svojo fizično določenost, vendar pa obenem še naprej ohranja svojo individualno naravo, skupaj z njo pa tudi svojo za-mejenost kot temeljno značilnost vsega znotraj prisostva. To raven človeškega bivanja bomo imenovali *modaliteta nasebja* (analogno z modaliteto telesja).

Za ponazoritev vzemimo Pitagora, čigar individualno sebstvo ima zmožnost, da presega tako prostor kot čas (bilokacije, zaporedne utelesitve), kljub temu pa znotraj modalitete nasebja vseskozi ostaja Pitagora in ohranja svojo individualno določenost, ki vselej pomeni za-mejitev nasproti drugim. Ne le modaliteta telesja, tudi modaliteta nasebja se v tem pogledu kaže kot ječa, ki človeka za-mejuje in s tem priklenja v prisostvo. Modaliteta nasebja ontološko neposredno korespondira z ravno bogov, ki pa so tudi sami, kot smo videli, še vedno del prisostva; grški bogovi so sicer nevidni, saj njihove bivanjske za-mejitve presegajo modaliteto telesja, vendar pa kljub temu ohranjajo svojo individualnost in medsebojno raznolikost, zaradi česar ostajajo znotraj horizonta za-mejenosti, ki je značilen za prisostvo. Individualno sebstvo se tako po svoji naravi, vsaj kar zadeva ontologijo, nahaja na isti ravni kot bogovi in je zato tudi samo božansko, kar dokazuje Empedoklov pojem *daímon*, vendar pa tako kot bogovi ne presega ravni za-mejenosti prisostva.

V ontološkem smislu so tako bogovi kot človeško sebstvo na isti ravni, ki se bistveno razlikuje od ravni brez-mejnega Bitja; to je namreč po svoji naravi Eno, večno in nespremenljivo, medtem ko je modaliteta nasebja, nasprotno, še vedno podvržena spreminjanju, nastajanju in minevanju. Ne nazadnje imajo tudi grški bogovi nastanek v času, kakor je lepo razvidno iz Heziodove *Teogonije*, zaradi česar

niso večni v absolutnem smislu. Za vse, kar nastaja, namreč ni mogoče reči, da resnično biva, ampak zgolj *prisostvuje* oziroma biva znotraj prisostva, ki ga arhaični misleci v ontološkem smislu razumejo kot nekaj navidezno bivajočega. Človeka torej z bogovi družijo individualno sebstvo, njegovo notranje telo, ki se od ravni fizičnega telesa razlikuje po tem, da je, čeprav po svoji naravi nevidno, v svojem bistvu še vedno snovno.

POZABLJENI TEMENOS

BIT

(6. poglavje)

Individualno sebstvo, razumljeno kot notranje telo, je sestavljeno iz snovnih elementov, zaradi česar ostaja vpeto v horizont prisostva, ki je v ontološkem smislu nekaj navidezno bivajočega. Toda človek kot bitje vendarle ni povsem ujet v prividno pojavnost prisostva, ampak globoko v sebi skriva presežno bistvo, ki se izmika navidezni ravni spremenljivega čutno-zaznavnega sveta, v katerega sta prek za-mejitev ujeta tako njegovo telo kot sebstvo. To presežno bistvo v človeku bomo imenovali *bit*. Na jezikovni ravni izraz bit implicira vertikalno isto-bit-nost, notranjo vez med tem, kar je človekovo najgloblje bistvo, in brez-mejnim Bit-jem, ki vse stvari zaobsega in vse krmari. Brez-mejno Bitje, ki vključuje tako ontološki kot teološki vidik, je na ta način prek *biti* navzoče v človeku samem; bit je dobesedno *od-bitje*, otok brez-mejnega znotraj prisostva, imanenca Bitja v človeku. V tem smislu bit predstavlja tisto modaliteto človeka, ki je, paradoksalno, bolj notranja od njega samega.

Prek vertikalne *isto-bitnosti* je človeku dana možnost, da se osvobodi in preseže navidezne za-mejitve prisostva, v katerega sta ujeta njegovo telo in sebstvo. Ker je človeška bit v svoji isto-bitnosti z brez-mejnim Bitjem tudi sama negacija vsakršne meje, lahko človek prek nje, tj. od znotraj navzven, transcendirata za-mejitve in nasprotja, ki so inherentna prisostvu. Za razliko od sebstva, ki je nosilec človekove individualnosti, njegovih za-mejitev, ki ga določajo kot osebnost, je bit po svojem bistvu *nad-individualna*. Sebstvo človeka priklanja v območje za-mejenosti, saj je vsaka individualna narava, ki jo omogoča prav sebstvo, po definiciji za-mejitev v odnosu do druge, medtem ko se, nasprotno, na ravni biti

individualna za-mejenost odpravlja, s čimer se *znotraj* človeka na vertikalni osi razpira nova dimenzija, ki ga presega kot posameznika.

Bit je točka absolutne Enosti, *principium unitatis* v človeku samem. To je Arhimedova točka, ob pomoči katere se lahko človek povzdigne nad svojo lastno za-mejenost onkraj vsakršne diferenciacije, v katero ga nenehno potiskata telo in sebstvo. Človeška bit se nikoli ne individualizira, ampak vselej ohranja svojo brez-mejnost, ki jo prek svoje isto-bitnosti črpa neposredno iz Bitja. Bit je ontološko središče človeka, ki skrivnostno sovпада z ontološkim središčem sveta, se pravi s Tistim, kar v absolutnem smislu *biva* – to ontološko središče, ki smo ga imenovali Bitje, se tako ne nahaja *zunaj* človeka, ampak v njem samem. Vertikalna isto-bitnost, ki povezuje človeško bit in brez-mejno Bitje, torej pomeni, da ima človek globoko v sebi iste lastnosti kot Bitje: brez-mejnost, negibnost, Enost.

V človeškem bitju se tako neposredno zrcali dvoedina struktura Resničnosti same, pri čemer je brez-mejnost Bitja do za-mejenosti prisostva v enakem odnosu, kot je človeška bit do modalitet telesja in nasebja. Vertikalna in horizontalna os v človeku so-bivata. *Sub specie aeterinitatis* je človek brez-mejna bit, presežna Enost in negibnost, ki transcendirata posamezne za-mejitve in biva onkraj vsakega spreminjanja, medtem ko je *sub specie temporis* vezan na svoje telo in sebstvo, ki ga priklenjata na mnogotero pojavnost prisostva, kjer vse nenehno nastaja, se spreminja in mineva. V tem smislu je človek natanko to, kar v verzu DK 28 B 6,5 pravi Parmenid, »dvoglavo bitje«, saj je razpet nad prepadom, ki ločuje dve ontološki ravni: Bitje in prisostvo.

Arhaični misleci ne poznajo enotnega izraza, ki bi označeval to presežno bistvo v človeku, saj ga vselej določa pojmovanje Bitja, to pa je *znotraj* vsakega nauka specifično. Kljub terminološki odprtosti pa biti vendarle ni težko prepoznati: pri vsakem posameznem mislecju je treba preprosto

poiskati tisto, v čemer se izraža vertikalna isto-bitnost, ki povezuje brez-mejno Bitje s tem, kar je najnotrišnje v človeku.

Vertikalna isto-bitnost pride do izraza že pri Anaksimenu, ki v fragmentu DK 13 B 2 pravi: »Kakor naša duša, ki je zrak, obvladuje nas, tako tudi dih in zrak zaobsegata celoten svet« [οἶον ἢ ψυχὴ ἢ ἡμετέρα ἀῆρ οὕσα συγκρατεῖ ἡμᾶς, καὶ ὄλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἀῆρ περιέχει].⁷²³ V prejšnjem poglavju smo videli, da v arhaični misli izraz *psyché* navadno označuje individualno sebstvo, vendar pa je pri Anaksimenu ta izraz še vedno bliže homerskemu pojmovanju *psyché* kot »živiljske sile«.

Verjetno ni naključje, da Aristotel v svojem »zgodovinskem« pregledu pojmovanja duše Anaksimena ne omenja, kar posredno priča o tem, da v navedenem fragmentu DK 13 B 2, v kolikor je seveda pristen, pojem »duša« ne nastopa kot individualno sebstvo v smislu nosilca človeške osebnosti.⁷²⁴ Tripartitna antropologija telesa–sebstva–biti se je v arhaični misli izoblikovala šele pozneje, kljub temu pa je že pri Anaksimenovi *psyché* jasno nakazana temeljna značilnost biti, tj. njena isto-bitnost, ki se kaže kot notranja vez med Dihom/Zrakom kot brez-mejnim Bitjem, ki »zaobsega celoten svet«, in *psyché* kot tem, kar oživlja človeka. V skladu s to analogijo, ki jo Anaksimen podaja v fragmentu DK 13 B 2, oživljenost človeka sovpada z najglobljim temeljem vesolja.⁷²⁵

Še izraziteje se predstava o biti kot ontološkem središču v človeku pojavi pri Heraklitu, ki v fragmentu DK 22 B 45

723 Prev. J. Ciglencečki.

724 Prim. K. Alt, »Zum Satz des Anaximenes über die Seele: Untersuchung von Aetios Peri archôn«, v: *Hermes* 101 (1973) 129–164, str. 133.

725 Prim. G. Colli, *Sapienza Greca II*, Milano 1978, str. 34.

pravi: »Mejá duše, ko hodiš, ne boš našel, če boš prepotoval vso pot; tako globok *lógos* ima« [ψυχῆς πείρατα ἰὼν οὐκ ἄν ἐξεύροιο, πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν· οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει].⁷²⁶ Za razliko od Anaksimena izraz *psyché* pri Heraklitu že označuje človeško individualno sebstvo, ki je kot notranje telo neposredno povezano z elementom ognja. Ker je ogenj podlaga vseh premen v kozmosu, je tudi duša, ki je sestavljena iz te prvine, nujno del »tega-kozmosa-tukaj« (prim. DK 22 B 30) in kot taka vpeta v dogajanje znotraj njega. Toda v navedenem fragmentu DK 22 B 45 gre Heraklit še korak dlje: če je po eni strani duša kot individualno središče človeka povezana z ognjem, ki je osrednji simbol prisostva, pa je po drugi strani tisto najnotrišnje, kar se skriva v globini duše, po svoji naravi isto-bitno z Bitjem samim, to pa je božanski *lógos*. Heraklitovo ime za bit je torej *lógos*.

Dvoedina struktura Resničnosti, ki se kaže kot dvojnost Bitja/*lógosa* in prisostva/ognja, se tako neposredno zrcali tudi v človeku, kjer si »*lógos* duše« (=bit) in ognjena duša (=sebstvo) stojita nasproti. Analogija med obema ravnema, vertikalno in horizontalno, je popolna: individualna duša, sestavljena iz ognjene prvine, korespondira z ravnjo prisostva, ki ga Heraklit opiše kot »večno živi ogenj« (DK 28 B 30), vendar pa njen *lógos* sega še globlje od nje same, saj je kot nekaj, kar je isto-bitno z božanskim *lógosom*, na isti ravni kot Bitje. Presežna narava Bitja/*lógosa*, ki v svoji brez-mejnosti vsa nasprotja zedinja v Eno, je tako prek »*lógosa* duše« vseskozi imanentna tudi v človeku. Na prvi pogled se zdi, da Heraklit v fragmentu DK 22 B 45 dušo opredeli kot nekaj brez-mejnega, saj pravi, da človek ne more odkriti njenih *meja*, četudi bi prehodil vse poti. Toda brez-mejnost se, kot je razvidno iz nadaljevanja odlomka, v resnici ne nanaša na dušo kot tako, ampak na njen *lógos*, brez katerega bi

726 Prev. F. Zore (prirejen prevod).

bila človeška individualna duša prav tako za-mejena, kot so za-mejene vse druge stvari v svetu. Šele prek »lógosu duše«, notranje Enosti, lahko človek preseže raven nasebja in se osvobodi lastne individualnosti. »Lógos duše« je, kot pravi Heraklit, tako globok, da je brez »meja«, *peírata*; v tem smislu je bit dobesedno *á-peiron*, »Brez-mejno« v človeku.⁷²⁷

V zvezi z *lógosom*, ki prav zaradi fragmenta DK 22 B 45 tudi v drugih odlomkih ohranja prizvok biti, Heraklit potem pravi: »Če ne poslušate mene, ampak *lógos/Bitje/bit*, se je modro sporaz-umeti, da so vse stvari Eno« [οὐκ ἔμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστὶν ἔν πάντα εἶναι] (DK 22 B 50).⁷²⁸ V glagolu *homo-logeîn*, »spora-zumeti se« ali, dobesedneje, »biti istega *lógosu*«, ki se pojavi v navedenem fragmentu, je jasno izražena vertikalna isto-bitnost z Bitjem/*lógosom*, ki je vsakemu človeku dana prek njegove biti. »Lógos duše« je brez-mejna bit, ki je vselej v človeku samem,⁷²⁹ četudi se ljudje, kot kritično opozarja Heraklit, tega pogosto ne zavedajo; kdor temu nagovoru biti prisluhne in nanj odgovori, je »homo-logen«, isto-biten z Bitjem.

V tej isto-bitnosti se vse za-mejenosti, ki so lastne obem modalitetam prisostva, telesju in nasebju, razblinijo in vse stvari postanejo to, kar na presežni ravni Bitja vselej že so: (brez-mejno) Eno. Če torej poslušamo *lógos/Bitje/bit*, je modro (z Njim) biti istega *lógosu/biti*. Ta Modrost se, kot pravi Heraklit, kaže v spoznanju, da so na vertikalni osi *človeške biti*, ki je nad-individualna in homo-logna z Bitjem, »vse stvari Eno«.

727 I. G. Kalogerakos, *Seele und Unsterblichkeit. Untersuchungen zur Vorsokratik bis Empedokles*, Stuttgart–Leipzig 1996, str. 215.

728 Prev. J. Ciglenečki.

729 Prim. C. Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus*, Cambridge 1979, str. 130.

Med vsemi arhaičnimi misleci je vertikalna isto-bitnost najbolj jedrnato izražena pri Parmenidu. V enem izmed svojih najkrajših, a hkrati tudi najbolj kontroverznih fragmentov namreč pravi: »Kajti isto je umevati in biti« [τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἔστιν τε καὶ εἶναι] (DK 28 B 3). Parmenidovo osrednje ime za bit se razkrije, če glagolski obliki *noein* in *einai* pretvorimo v samostalniški; parafraza tega fragmenta bi se v tem primeru glasila: »Kajti isto je Um in Bitje.« Parmenid bit torej razume kot *noús*, »Um«. Ta je skupaj z izpeljankami, ki se vedno znova pojavljajo v pesnitvi,⁷³⁰ za Parmenida »najprimernejši grški izraz za tisto najgloblje v človeku, kar je (lahko?) mesto istovetnosti z Absolutnim.«⁷³¹ Tudi pri Parmenidu je tako človek prek svojega telesa in sebstva ujet znotraj horizonta prisostva, *dóxe*, vendar pa ima prek svoje biti, *noúsa*, hkrati delež tudi pri Bitju.

Na vertikalni osi biti, na ravni uma, je človek zmožen navidezno mnogoterost pojavnega sveta, ki se mu kaotično vsiljuje prek čutil, zediniti v nedeljivo Eno. Zedinjajoči aspekt biti pride pri Parmenidu do izraza v fragmentu DK 28 B 4,1, kjer Um odsotne stvari, *ap-eónta*, dela navzoče, *par-eónta*: »Poglej, četudi (te stvari) bivajo ločeno, v umu vendarle trdno so-bivajo« [λεῦσσε δ' ὅμως ἀπεόντα νόω παρεόντα βεβαίως].⁷³² Mnoštvo stvari, ki je časovno in prostorsko odsotno, je torej v umu navzoče, *par-eónta* oziroma dobesedno, »so-bivajoče«, zedinjeno v Celoto.

Četudi je *noús* Parmenidov osrednji izraz za bit, pa je vertikalna isto-bitnost, ki je temeljna lastnost biti, pri njem izražena tudi drugače. To je med vrsticami mogoče razbrati iz fragmenta DK 28 B 6,5, v katerem Boginja opisuje stanje človeške izgubljenosti, ki se kaže prav v *pozabi* isto-bitnosti. To pozabo pri Parmenidu označuje izraz *amechanie*,

730 Gl. *noús* DK 28 B 4,1; B 6,6; B 16,2; *noein*: DK 28 B 2,2; B 3; B 6,1; B 8,8; B 8,34; B 8,36; in *nóema*: DK 28 B 7,2; B 8,34; B 8,50; B 16,4.

731 G. Kocijančič, *Parmenid, Fragmenti*, Maribor 1995, str. 86.

732 Prev. G. Kocijančič.

»nemoč«, »brezzvijačnost«, ki jo Boginja opiše z besedami: »Smrtniki, ki ničesar ne vedo, / si umišljajo: dvoglavi (so), nemoč ravna v njihovih prsah zablodeli um« [βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν / πλάττονται, δίκρανοι· ἀμηχανίη γὰρ ἐν αὐτῶν στήθεσιν ἰθύνει πλαγκτὸν νόον·] (DK 28 B 6, 5).⁷³³ Izraz *amechaníe*, ki simbolizira pozabo vertikalne isto-bitnosti, prek katere je človeška bit povezana s presežnim Bitjem, je v vsebinskem smislu ekvivalentna temu, kar Parmenid v navedenem odlomku imenuje *planktòs nóos*, »zablodeli um« ali, skladno z našo razlago, »zablodela bit«. Nasprotje takšne pozabe biti pri Parmenidu označuje izraz *mêtis*, ki je tista zmožnost v človeku, s katero je »zablodeli um« mogoče vrniti na pravo pot, da se znova osredinja na to, s čimer je po svoji naravi isto-biten.

Izraz *mêtis* se tako povsem približa Parmenidovi rabi izraza *noûs*, um, četudi ima nekoliko drugačno konotacijsko težišče, kot pričajo tudi slovarski pomeni besede *mêtis*, ki med drugim vključujejo »modrost«, »veščino«, »spretnost«, »razum«, »pamet«, »preudarnost«, »previdnost«, »načrt«, »naklep« ipd., njena glagolska oblika *metíomai* oziroma *metiáo* pa lahko pomeni »razmišljam«, »preudarjam«, »izmišljam si«, »naklepam«, »snujem«. Iz istega korena sicer izhaja tudi latinska beseda *metior*, ki je sorodna besedi *mens*, »um«. Za nekoga, ki ima *mêtis*, je torej značilna izrazita umska pretkanost, spretnost ali zvijačnost, zaradi katere »bi ljudje na osnovni, zemeljski ravni lahko postali enaki bogovom«. ⁷³⁴ Izraz *mêtis* poleg tega implicira »posebno lastnost močnega zavedanja, ki se ves čas uspešno osredinja na celoto: ves čas išče namige ne glede na to, kako zakriti so; kažipote ne glede na to, kako hitro se pojavljajo in izginjajo«. ⁷³⁵ Ni naključje, da Parmenid, ko poslušalca privede v labirint treh poti, govori o »znamenjih«

733 Isti.

734 P. Kingsley, *Resničnost*, Ljubljana 2010, str. 71.

735 *Ibid.*

(DK 28 B 8,2), nekakšnih kaŕipotih, ki vodijo k Bitju – a da bi se človek na tej poti znašel, mora imeti razvito *mêtis*.

Kljub temu pa *mêtis* ni le zmoŕnost, ki je lastna človeku, ampak je značilna tudi za bogove. Parmenid tako v fragmentu DK 28 B 13, v katerem opisuje prvo fazo kozmogonije, za Boginjo pravi: »Najprej od vseh bogov si je zamislila Erosa« [πρώτιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων].⁷³⁶ Glagol, ki opisuje izvorni kozmogonski akt, je prav *metíomai*, »izmislim si«, ki je neposredna izpeljanka iz besede *mêtis*. Ta glagol kaže, da je – pogojno rečeno – »stvarjenje sveta«, *dóxe*, nekakšna *iz-mišljotina* Boginje, dejanje njene *mêtis*, rezultat boŕanske pretkanosti. Ker pa ima isto *mêtis* globoko v sebi tudi človek, se tako tudi prek nje kaže njegova isto-bitnost z boŕanstvom, *daímonom*, ki uravnava oz. krmari vse (DK 28 B 12,3). V konceptu *mêtis* je tako mogoče prepoznati drugo Parmenidovo ime za bit.

Tudi v Empedoklovem nauku ima *mêtis* pomembno vlogo, vendar pa je vertikalna isto-bitnost, ki povezuje človeško bit in kozmično Bitje, pri njem izražena drugače. Individualno sebstvo, kakor smo videli v prejšnjem poglavju, pri Empedoklu označuje izraz *daímon*, »boŕanstvo«, ki je kot nosilec človeške identitete nujna predpostavka njegovega nauka o posmrtnem preseljevanju. *Daímon* je notranje telo, saj je tako kot drugi bogovi tudi sam sestavljen iz snovnih prvin in kot tak ne presega ravni prisostva.

Toda poleg množstva bogov in *daímonov*, ki v modaliteti nasebja naseljujejo območje prisostva, obstaja pri Empedoklu tudi »sveta in neizrekljiva Misel, ki s hitrimi mislimi prešinja ves svet« [φρήν ἱερὴν καὶ ἀθέσφατος ἔπλετο μούνον, / φροντίσι κόσμον ἅπαντα καταΐσσοισα θεῶμισιν] (DK 31 B 134,4–5).⁷³⁷ To »sveto in neizrekljivo Misel«, ki ima pri

736 Prev. G. Kocijančič.

737 Prev. J. Ciglenečki.

Empedoklu vlogo božanskega Bitja, v grščini označuje beseda *phrén*.

Vendar pa izraz *phrén* (množinsko *phrénes*) v grščini izvorno ne označuje Bitja, ampak poseben predel v človeku, za katerega so Grki verjeli, da je zadolžen za mišljenje in razumevanje. Ti »*phrénes* niso niti diafragma niti pljuča, ampak psihična entiteta, ki je na splošno umeščena v predel prsnega koša. Očitno imajo obdajajočo okroglo obliko. *Phrénes* pogosto služijo kot prostor za druge psihične entitete, prav tako pa tudi za čustvene, z voljo povezane ter intelektualne aktivnosti«. ⁷³⁸ *Phrén* zato lahko pomeni Misel ali Razum, pri čemer pa slednjega nikakor ne smemo razumeti v smislu diskurzivnega, »racionalnega« mišljenja.

Na kozmični ravni »sveti in neizrekljivi *phrén*« s svojima »hitrima *phrontídes* prešinja ves urejeni red« (DK 31 B 134,5), pri čemer sta ti *phrontídes*, »misli« ali »skrbi« obe kozmični sili, Ljubezen in Prepir. Ker *phrén* s svojimi mislimi, *phrontídes*, vse stvari prešinja, so te misli v vseh stvareh prisotne, zaradi česar Empedokles pravi: »Tako imajo torej po volji Usode vse (stvari) *Mišljenje*« (ali dobesedneje: »Tako so torej po volji Usode vse stvari *pre-mišljene*«) [τῆιδε μὲν οὖν ἰότητι Τύχης πεφρόνηκεν ἅπαντα] (DK 31 B 103), ⁷³⁹ in podobno na drugem mestu: »Vse ima Misel in delež uvida« [πάντα γὰρ φρόνησιν ἔχειν καὶ νόματος αἴσαν] (DK 31 B 110). ⁷⁴⁰

Empedokles po zgledu Ksenofana poudarja *nepodobnost* med Bitjem kot »svetim in neizrekljivim *phrénom*« ter človekom, kar opisuje začetek fragmenta DK 31 B 134,1–3: »Saj z glavo človeško na udih se ne odlikuje, / niti iz hrbta mu ne ženeta mladiki, / ne noge, ne urna kolena, ne (deli) kosmati« [οὐδὲ γὰρ ἀνδρομέηι κεφαλῆι κατὰ γυῖα κέεασται, / οὐ

738 M. S. Darcus, »Daimon Parallels the Holy Phren in Empedocles«, v: *Phronesis* 22 (1977), 175–190, str. 117.

739 Prev. J. Ciglenečki.

740 Isti.

μὲν ἀπαι νῶτοιο δύο κλάδοι αἴσσονται, / οὐ πόδες, οὐ θοὰ γοῦν(α), οὐ μῆδεα λαχνήεντα]. A četudi so antropomorfne predstave o Bitju že v osnovi zgrešene, saj implicirajo telesne za-mejitve, ki jih brez-mejno bitje po definiciji nima, pa med Bitjem in človekom vendarle obstaja temeljna podobnost, ki pride do izraza na ravni *phréna*.

Ker Empedokles brez-mejno Bitje imenuje *phrén*, imajo tudi na ravni človeka vse dejavnosti, ki so tako ali drugače povezane s *phrénom*, še posebno eminentno mesto. Človeški *phrén* je od-bitje »svete in neizrekljive Misli«, vesoljnega *phréna*, Bitja, in se torej nahaja tudi znotraj človeka samega.⁷⁴¹ Empedoklov osrednji izraz za bit je potemtakem *phrén*, ki se razen v fragmentu DK 31 B 134 omenja v drugih fragmentih še šestkrat, pojavlja pa se tudi v različnih izpeljankah, ki prav tako implicirajo vertikalno isto-bitnost z Bitjem. Tudi pri Empedoklu tako obstaja neposredna korelacija med Mislijo/Bitjem, ki obvladuje celotno vesolje, na eni strani in človeškim Mišljenjem/bitjo na drugi.

Prav tako kot pri Parmenidu, kjer o tej isto-bitnosti ne priča le en sam izraz, je tudi pri Empedoklu paralelno s *phrénes* za označevanje biti uporabljen izraz *prapídes*. V anatomskem smislu ta izraz navadno označuje »prepono«, »membrano« ali »pljuča«, vendar pa Grki z njim niso označevali le telesnih organov, ampak so ga povezovali tudi s »posebnimi lastnostmi inteligence ali zavedanja, za katero so mislili, da ima središče prav tam: v dihalih.«⁷⁴² Kot ontološko središče v človeku je bit vertikalna os, ki ne glede na nenehno spreminjanje prisostva, v katero sta ujeta njegovo telo in sestvo, ostaja negibna. Vertikalna negibnost biti je pri Empedoklu poudarjena s pridevnikom *adinêisin*, ki stoji v fragmentu DK 31 B 110 neposredno pred besedo *prapídes* in je po svoji etimologiji negacija tega, čemur so Grki rekli *dínos*, »vrtinec«.

741 Prim. W. K. C. Guthrie, »The Presocratic World-Picture«, v: *Harvard Theological Review* 45 (1952), 87–104, str. 101.

742 P. Kingsley, *op. cit.*, str. 409.

Ni naključje, da se ta izraz pojavi v odlomku, v katerem Empedokles učencu Pavzaniju pojasnjuje, kako naj ohrani njegov nauk: »Če namreč podstaviš jih pod *nevrtničaste misli*« [εἰ γὰρ κέν σφ' ἀδινῆσιν ὑπὸ πραπίδεσσιν ἐρείσας] (DK 31 B 110,1).⁷⁴³ Vrtinec je eden izmed arhetipskih simbolov prisostva, ki ne le v grški kulturi, ampak tudi pri številnih drugih ljudstvih ponazarja vrtenje neba okrog zemlje in je zato podoba večnega gibanja veselja, ki se nikoli ne neha. Ko Empedokles človeške misli, *prapídes*, označi za »nevrtničaste«, s tem namiguje na mirujočo naravo biti, negibno podstat človeške zavesti, ki ni podvržena nenehnemu spreminjanju v prisostvu. V tej negibnosti, ki je značilna za *prapídes*, se posredno zrcali tudi vertikalna isto-bitnost, ki najnotrišnje v človeku povezuje s presežno negibnostjo Bitja samega.

Podobno kot *mêtis* pri Parmenidu tudi *prapídes* pri Empedoklu niso zgolj človeške misli, ampak v enaki meri tudi božanske, o čemer priča naslednji odlomek: »Blažen je, kdor si pridobil je bogastvo *božanskih misli*« [ὄλβιος, ὃς θεῶν πραπίδων ἐκτήσατο πλοῦτον] (DK 31 B 132,1).⁷⁴⁴ Božanske *prapídes* so tisto najvišje, do česar se človek lahko povzpne, zedinjenje z njimi pa je, kot priča navedeni odlomek, vzrok njegove blaženosti; pridobiti si božanske *prapídes* je največje »bogastvo«, saj človek ob pomoči njih iz-stopi iz kontingentne urejenosti prisostva, v katero sta ujeta njegovo telo in sebstvo.

O tem preseganju posredno govori tudi fragment DK 31 B 129: »Med tistimi pa je bil neki mož, ki je vedel presežne stvari, / pridobil si je največje bogastvo misli, / bil največji vladar vsakršnih modrih dejanj; / kajti ko segel nazaj je z vsemi svojimi mislimi, / je zlahka videl vsako od vseh bivajočih stvari, tudi v desetih in dvajsetih človeških dobah« [ἦν δέ τις ἐν κείνοισιν ἀνὴρ περιώσια εἰδώς, / ὃς δὴ μήκιστον

743 Prev. J. Ciglenečki.

744 Isti.

πραπίδων ἐκτήσατο πλοῦτον, / παντοίων τε μάλιστα σοφῶν
 (τ') ἐπήρανος ἔργων· / ὅπποτε γὰρ πάσησιν ὀρέξαιτο
 πραπίδεσιν, / ῥεῖ' ὃ γε τῶν ὄντων πάντων λεύσσεσκεν
 ἕκαστον / καί τε δέκ' ἀνθρώπων καί τ' εἴκοσιν αἰώνεσσιν].⁷⁴⁵
 Pridobiti si »bogastvo *prapídes*« torej pomeni zmožnost
panoramskega spomina, v katerem je zaobjeto preteklo in
 prihodnje, prisotno in odsotno.

Vertikalno isto-bitnost, ki povezuje brez-mejno Bitje in
 človeško bit, srečamo tudi pri Anaksagoru. Njegov izraz za
 Bitje je *noús*, brez-mejni Um, o katerem Anaksagora pravi,
 da je nepomešan z drugimi stvarmi: »Druge (stvari) imajo
 delež pri vsem, Um pa je brezmejen in samovladen ter ni
 pomešan z nobeno (drugo) stvarjo, ampak samostojno biva
 sam zase, kajti če bi ne bival sam zase, ampak bi bil pome-
 šan s čim drugim, bi imel delež pri vseh stvareh, če bi pač
 bil s čim pomešan« [τὰ μὲν ἄλλα παντὸς μοῖραν μετέχει,
 νοῦς δὲ ἐστὶν ἄπειρον καὶ αὐτοκρατὲς καὶ μέμεικται οὐδενὶ
 χρήματι, ἀλλὰ μόνος αὐτὸς ἐπ' ἑωυτοῦ ἐστίν. εἰ μὴ γὰρ ἐφ'
 ἑαυτοῦ ἦν, ἀλλὰ τρωι ἐμέμεικτο ἄλλωι, μετείχεν ἂν ἀπάντων
 χρημάτων, εἰ ἐμέμεικτό τρωι.] (DK 59 B 12).⁷⁴⁶

Čeprav Anaksagora v navedenem fragmentu poudarja,
 da *noús* biva »sam zase« in ni pomešan z drugimi stvarmi,
 pa na drugem mestu to trditev relativizira, ko pravi, da v
 nekaterih (stvareh) vendarle biva tudi Um: »V vsem biva
 delež vsega, razen Uma; obstajajo pa tudi takšne (stvari),
 v katerih je tudi Um« [ἐν παντὶ παντὸς μοῖρα ἔνεστι πλὴν
 νοῦ ἔστιν οἷσι δὲ καὶ νοῦς ἔνι] (DK 59 B 11).⁷⁴⁷ Če znotraj
 spremenljivega prisostva obstaja nekaj, čemur je mogo-
 če pripisati Um, je to gotovo človek. Iz tega neposredno
 izhaja, da je Anaksagorov izraz za bit um, prek katerega
 je človek povezan z brez-mejnim Umom/Bitjem, ki vlada

745 Isti.

746 Isti.

747 Isti.

vsem stvarnem. Navzočnost *noûsa* v človeku tvori mistično jedro Anaksagorovega nauka.⁷⁴⁸ Povezavo med (nad)kozmičnim in človeškim *noûsom* implicira tudi naslednji odlomek: »Um, tako tisti večji kot tisti manjši, pa je v celoti enak« [νοῦς δὲ πᾶς ὁμοίος ἐστί καὶ ὁ μείζων καὶ ὁ ἐλάττων] (DK 59 B 12).⁷⁴⁹ Z mislijo, da je vsak del *noûsa* enak drugemu, je posredno izražena ideja isto-bitnosti, ki povezuje »manjši« um v človeku z »večjim« Umom vesolja. Anaksagora s tem verjetno trdi, da med (nad)kozmičnim in človeškim *noûsom* sicer obstajajo razlike, vendar pa so te zgolj kvantitativne (večje–manjše) in ne kvalitativne narave.⁷⁵⁰

Vertikalno isto-bitnost med obema oblikama *noûsa* lepo povzemajo besede Evripida, slovitega trageda in velikega Anaksagorovega privrženca, ki v nekem fragmentu pravi: »Um je namreč Bog v slehernem izmed nas« [ὁ νοῦς γὰρ ἡμῶν ἐστὶν ἐν ἐκάστῳ θεός] (fr. 1018).⁷⁵¹ Tako kot je »večji« *noûs* ločen od vseh drugih stvari (prim. DK 59 B 12), tako je tudi »manjši« *noûs*, ki je imanenten v človeku, ločen od vsega drugega v njem. Navzočnost Uma namreč »ni analogna navzočnosti osnovnih sestavin v vsaki izmed stvari in prav tako Um ni razumljen preprosto kot še ena sestavina med vsemi drugimi ali kot nekaj, kar je z njimi na isti ravni«. ⁷⁵² Bit je v ontološkem smislu središče, vertikalna os, zato v človeku ni prisotna na isti način, kot so v njem prisotne druge sestavine, iz katerih sta zgrajena njegovo telo in nasebje.

Vertikalna isto-bitnost pride do izraza tudi pri Diogenu iz Apolonije, ki je za Bitje postavil Zrak. Diogen pravi, »da

748 W. Jaeger, *op. cit.*, str. 164.

749 Prev. J. Ciglencečki.

750 W. Jaeger, *op. cit.*, str. 164.

751 Prev. J. Ciglencečki.

752 P. K. Curd, *Anaxagoras of Clazomenae. Fragments and Testimonia, A Text and Translation with Notes and Essays*, Toronto 2007, str. 56.

ima to, kar ljudje imenujejo Zrak, umevanje in da krmari z vsemi (stvarmi) in vsem vlada« [καί μοι δοκεῖ τὸ τὴν νόησιν ἔχον εἶναι ὁ ἀὴρ καλούμενος ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων, καὶ ὑπὸ τούτου πάντας καὶ κυβερνᾶσθαι καὶ πάντων κρατεῖν.] (DK 64 B 5),⁷⁵³ takoj za temi besedami pa dodaja: »Zdi se mi namreč, da je (Zrak) Bog in da povsod prodre in vse stvari razporeja in biva v vseh. Ničesar ni, kar ne bi imelo deleža pri njem« [αὐτὸ γάρ μοι τοῦτο θεὸς δοκεῖ εἶναι καὶ ἐπὶ πᾶν ἀφίχθαι καὶ πάντα διατιθέναι καὶ ἐν παντὶ ἐνεῖναι. καὶ ἔστιν οὐδὲ ἐν ὃ τι μὴ μετέχει τούτου.] (DK 64 B 5). Zrak/Bog je torej po Diogenu prisoten v vseh stvareh – in tudi človek tu ni izjema.

Kar zadeva Zrak v smislu biti kot ontološkega središča v človeku, je nekoliko bolj določen Teofrast, ki na nekem mestu omenja, da je Diogen ločeval med »notranjim Zrakom«, *ho entòs aér*, in zunanjim Zrakom. »Notranji Zrak« naj bi Diogen po tem pričevanju razumel kot »majhen delček Boga« [μικρὸν μόνιον τοῦ θεοῦ] (DK 64 A 19),⁷⁵⁴ kar se lepo vklaplja v definicijo biti kot *od-bitja* brez-mejnega Bitja oziroma Boga v človeku.⁷⁵⁵ A vendar je pri Diogenu včasih težko določiti, ali »notranji Zrak« razume kot sestvo ali kot bit; po eni strani se namreč zdi, da je »notranji Zrak« bližje sestvu, saj je povezan s primarnim elementom zraka in kot tak ontološko na ravni prisostva, po drugi pa je zanj značilna tudi temeljna lastnost biti, tj. vertikalna isto-bitnost z brez-mejnimi Bitjem oziroma Bogom.

To se kaže tudi pri Diogenu, ko na nekem mestu Zrak povezuje tako z individualnim sestvom/dušo kot tudi z Bitjem/umevanjem: »Poleg tega pa so veliki dokazi za to tudi naslednji: ljudje namreč in (vsa) druga živa bitja živijo tako, da dihajo zrak. (Zrak) je zanje tako duša kot tudi

753 Prev. J. Ciglencečki.

754 W. Jaeger, *op. cit.*, str. 246.

755 Prim. W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy I–II*, Cambridge 1962, 1965, str. 129–130.

umevanje« [ἔτι δὲ πρὸς τούτοις καὶ τάδε μεγάλα σημεῖα. ἄνθρωποι γὰρ καὶ τὰ ἄλλα ζῶια ἀναπνέοντα ζῶει τῷ ἀέρι. καὶ τοῦτο αὐτοῖς καὶ ψυχὴ ἐστὶ καὶ νόησις] (DK 64 B 4). Razlog za ambivalenco je bržkone ta, da se je Diogen vsaj v nekem smislu miselno vrnil na stopnjo miletskega »monizma«, kakršen je na primer značilen za Anaksimena, pri katerem je brez-mejno Bitje obenem tudi (snovno) počelo prisostva, kar so poznejši misleci, nekako od Ksenofana naprej, v celoti presegli. A ker Diogen kronološko vendarle stoji na koncu arhaičnega obdobja, njegovo pojmovanje individualnega sebstva/duše vsaj deloma upošteva razvoj arhaične misli od njenih začetkov.

Medtem ko ima pri Anaksimenu duša, razumljivo, vlogo biti, saj je še ni mogel razumeti v pomenu individualnega sebstva, ki se je kot koncept izoblikoval šele pozneje, ampak kvečjemu v homerskem smislu kot »življensko silo«, pa pri Diogenu zmeda nastane zato, ker je po eni strani Anaksimenov pojem »duša« prestavil na raven sebstva in po drugi ohranil njeno isto-bitnost z Zrakom kot brez-mejnim Bitjem. Toda v tem pogledu je Diogena nedvomno povozil čas: od miletskih začetkov do konca arhaične dobe, kjer stoji Diogen, se je namreč koncept Bitja povsem osvobodil povezave s snovnim počelom, hkrati s tem pa se je ustalila splošna predstava, da tudi v človeku obstaja duhovno jedro, bit, ki presega golo raven snovnih počel, iz katerih je sestavljeno njegovo sebstvo.

Prelomnico v pojmovanju biti predstavlja Demokrit, ki je s svojo teorijo nedeljivih delcev zanikal obstoj Bitja, zaradi česar je odpadla tudi možnost isto-bitnosti med človeško bitjo in presežnim Bitjem. Pri Demokritu zato um/bit, ki pri drugih mislecih korespondira z ravnjo Bitja, nujno sovpade z dušo/sebstvom, o čemer govori naslednje Aristotelovo pričevanje: »Duša je namreč nekaj istega kakor tudi

um, a to isto je nekaj izmed primarnih in nedeljivih telesc, zmožnost povzročati gibanje pa ima zaradi majhnosti teh delcev in zaradi njihove oblike; pravi pa, da je izmed vseh likov najbolj gibljiva oblika krogle – in iz telesc takšne oblike sta tako um in misel kakor ogenj» [ψυχὴν μὲν γὰρ εἶναι ταῦτὸ καὶ νοῦν, τοῦτο δ' εἶναι τῶν πρώτων καὶ ἀδιαιρέτων σωμάτων, κινήτικόν δὲ διὰ μικρομέρειαν καὶ τὸ σχῆμα· τῶν δὲ σχημάτων εὐκινήτοτατον τὸ σφαιροειδὲς λέγει· τοιοῦτον δ' εἶναι τὸν τε νοῦν καὶ τὸ πῦρ] (*De anim.* 405a 9–13).⁷⁵⁶

Na drugem mestu je Aristotel še eksplicitnejši: »(Demokrit) namreč enostavno določa kot isto dušo in um; (...) Demokrit tedaj sploh ne obravnava uma kot neke zmožnosti, ki ima opraviti z resnico, temveč izraža istost duše in uma« [ἐκεῖνος μὲν γὰρ ἀπλῶς ταῦτὸν ψυχὴν καὶ νοῦν (...) οὐ δὴ χρῆται τῷ νῷ ὡς δυνάμει τινὶ περὶ τὴν ἀλήθειαν, ἀλλὰ ταῦτὸ λέγει ψυχὴν καὶ νοῦν·] (*De anim.* 404a 27–28; 30–31).⁷⁵⁷ Demokrit s svojo fizikalno teorijo napoveduje in večinoma tudi izvede obrat ontološke paradigme, pri čemer radikalno pretrga s tradicijo svojih predhodnikov, ki so v človeški biti prepoznali vertikalno isto-bitnost s presežnim Bitjem.

756 Prev. V. Kalan.

757 Isti.

SMRT

(7. poglavje)

»Ko ljudje umrejo, jih čaka to, na kar ne upajo in česar ne slutijo« [ἀνθρώπους μένει ἀποθανόντας ἄσσα οὐκ ἔλπονται οὐδὲ δοκέουσιν] (DK 22 B 27)⁷⁵⁸ – Navedene Heraklitove besede izražajo zavest o tem, da je smrt z vidika ljudi nekaj radikalno drug(ačn)ega od vsega, kar si lahko zamislijo. Ta enigmatična drug(ačn)ost vsega, kar je povezano s smrtjo, odpira prostor za najrazličnejše predstave o onstranstvu, ki so se v grškem svetu manifestirale v množici religioznih oblik in duhovnih praks. Grška religija ni bila nikoli religija knjige, zato so bila »obredna dejanja«, *drómena*, za razliko od judovsko-krščanske tradicije v grškem svetu veliko manj vezana na »svete izreke«, *legómena*, ki naj bi obredna dejanja pojasnjevali. Podobno nekonfesionalne so bile tudi grške eshatološke predstave. Predstave o življenju po smrti so prav zato, ker so že po definiciji onstran človeškega izkustva, še toliko bolj odprte za najrazličnejše vplive in nagnjene k številnim variacijam. Z velikim naporom, četudi nikoli ne povsem dokončno, je to raznolikost in pestrost eshatoloških predstav uspelo vsaj deloma ukalupiti šele krščanski teologiji.⁷⁵⁹

Ksenofan v fragmentu DK 21 B 10 pravi, da so »se od začetka vsi učili od Homerja« [ἐξ ἀρχῆς καθ' Ὅμηρον, ἐπεὶ μεμαθήκασι πάντες], kar večinoma velja tudi za grško pojmovanje smrti. Še najbliže temu, kar bi lahko pogojno imenovali tradicionalno grško pojmovanje smrti, so eshatološke predstave, ki jih najdemo v homerskih epih – a tudi te še

758 Prev. F. Zore.

759 W. Burkert, *Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*, Nürnberg 1962, str. 111.

zdaleč niso enotne. Na splošno je sicer mogoče reči, da je temeljno občutje, ki določa homersko pojmovanje smrti, tragična zavest o človeški minljivosti. Znotraj homerskega vrednostnega sistema je tostransko življenje največja vrednota, ki je v nobenem pogledu ni mogoče primerjati z životarjenjem, ki po smrti čaka senco pokojnika v podzemlju.

Tragično zavest o smrti in nepovrnjivosti življenja jasno izražajo besede, ki jih Odisej izmenja z Ahilom ob svojem postanku v podzemlju. Odisej pokojnega soborca nagovori z vedro besedo: »A ti, moj Ahiles, / najsrečnejši si mož, v minulih že dneh in prihodnjih! / Dokler si živel, častili smo kakor boga te Argejci, / zdaj, ko si tu, pa spet med mrtvimi vladaš mogočno! Nič potemtakem ne bodi ti žal, da si umrl, Ahiles!« [σεῖο δ' Ἀχιλλεῦ, / οὗ τις ἀνὴρ προπάροιθε μακάρτερος οὐτ' ἄρ' ὀπίσσω· / πρὶν μὲν γάρ σε ζῶν ἐτίομεν ἴσα θεοῖσιν / Ἀργεῖοι, νῦν αὖτε μέγα κρατέεις νεκύεσσι / ἐνθάδ' ἑών· τῷ μὴ τι θανῶν ἀκαχίζευ, Ἀχιλλεῦ.] (Od. XI 482–486).⁷⁶⁰ Temu spodbudnemu nagovoru pa sledi Ahilov resigniran odgovor: »Lè ne tolaži me, prosim, presvétli Odísej! / Hotel bi biti za hlapca, za dnino garal bi pri živih, / možu brez svoje zemljé, ki samemu prede za hrano, / rajši ko vladal le-tu nad gomadjo obsén preminulih!« [μὴ δὴ μοι θάνατόν γε παραύδα, φαίδιμ' Ὀδυσσεῦ. / βουλοίμην κ' ἐπάρουρος ἐὼν θητευέμεν ἄλλω, / ἀνδρὶ παρ' ἀκλήρω, ᾧ μὴ βίσιος πολὺς εἶη, / ἢ πᾶσιν νεκύεσσι καταφθιμένοισιν ἀνάσσειν] (Od. XI 488–491).⁷⁶¹

Nesmrtna čast in slava, *timé* in *kléos*, ki si ju človek trdoma pridobi za časa življenja, nima v podzemlju nobene vrednosti. Po smrti za pokojnikom ostane le njegovo ime, ki se v spominu prihodnjih generacij ohranja s pesniško besedo – to je edina oblika *nesmrtnosti*, ki si jo lahko obe-tajo homerski junaki.⁷⁶² Brez tragične razsežnosti človeškega

760 Prev. A. Sovrè.

761 Isti.

762 W. Jaeger, *The Theology of Early Greek Philosophers*, Oxford 1947, str. 137.

bivanja, ki se zrcali v navedenem dialogu med Odisejem in Ahilom, si tudi ni mogoče zamisliti junaštev, saj resnične heroje ustvarja šele grožnja smrti – in neustrašno soočenje z njo. Le resnični heroj je zmožen zreti neizbežni usodi naravnost v oči. Največji grški junak se odpravi v boj, čeprav pri sebi od vsega začetka ve, da se bo s tem zapisal smrti – in prav v tej neustrašnosti v odnosu do lastne smrti se kaže njegovo herojstvo. To tragično občutje, ki za najvišjo vrednoto postavlja minljivo zemeljsko življenje, se zrcali tudi v homerskih predstavah o onstranstvu.

Prebivalce podzemlja Homer označuje z izrazom *psyché*, ki ga navadno prevajamo kot »duša«. Kot smo že omenili v poglavju o sebstvu, je za homerski koncept *psyché* na splošno značilno, da se vselej pojavlja v povezavi s smrtjo, s sanjami ali z izgubo zavesti, nikoli pa ni povezan s »psihičnimi« aktivnostmi, ki pritičejo živemu človeku.⁷⁶³ Nekoliko paradokсно je, da tako prav *psyché* označuje tisto, kar po smrti človeka v podzemlju ohranja njegovo identiteto, četudi za časa življenja *psyché* ni nosilka njegove osebnosti, ampak zgolj njegova »življenjska sila«.⁷⁶⁴ Za zgodnje predstave o *psyché* je zato značilna specifična »dvojnost, v kateri se eshatološki in psihološki atributi še niso spojili«.⁷⁶⁵ Poleg izraza *psyché* Homer za označevanje pokojnikov v podzemlju sinonimno uporablja tudi izraz *éidolon*, ki v grščini pomeni »posnetek« ali »podoba«.⁷⁶⁶ Tako kot je podzemlje nekakšna zrcalna podoba tostranstva, tako je tudi človek po smrti zgolj posnetek tega, kar je bil za časa življenja. Izraz

763 L. Albinus, *The House of Hades. Studies in Ancient Greek Eschatology*, Aarchus 2000, str. 51.

764 J. N. Bremmer, *The Early Greek Concept of the Soul*, Princeton 1983, str. 74–75.

765 *Ibid.*, str. 9.

766 W. F. Otto, *Die Manen oder von den Urformen des Totenglaubens. Eine Untersuchung zur Religion der Griechen, Römer und Semiten und zum Volksglauben überhaupt*, Berlin 1923, str. 34; M. P. Nilsson, *A History of Greek Religion*, Oxford 1925, str. 195.

éidolon tako že sam po sebi implicira, da je pokojnikova podoba v podzemlju le od-slikava, posnetek njegovega fizičnega telesa.⁷⁶⁷

To je razvidno iz odlomka v *Iliadi*, v katerem Apolon odnese ranjenega Eneja v svetišče, da bi ga tam ozdravil, medtem ko za ta čas na bojišče postavi njegov *éidolon*, ki je videti natanko tako kot Enej sam: »Bog pa z lokom srebrnim, Apolon, ustvari *éidolon*, / živo podobo Ainéa, celó po orožju enako« [αὐτὰρ ὃ εἶδωλον τεῦξ' ἀργυρότοξος Ἀπόλλων αὐτῷ τ' Αἰνεΐα ἵκελον καὶ τεύχεσι τοῖον] (*Il.* v 449–50).⁷⁶⁸ Tudi v *Odiseji* srečamo nekaj podobnega, ko Atena pošlje Penelopi *éidolon* njene sestre Iftime: »Drugo umisli si spet svetlooka boginja Atena: / *éidolon* naredí, po vnianjosti tak kakor ženska, / sestri Iftími podoben« [ἐνθ' αὐτ' ἄλλ' ἐνόησε θεὰ γλαυκῶπις Ἀθήνη· εἶδωλον ποίησε, δέμας δ' ἦϊκτο γυναικί, Ἰφθίμῃ] (*Od.* IV 795–7).⁷⁶⁹ Oba navedena primera se nanašata na *éidolon* živih ljudi, vendar pa enako velja tudi za *éidolon* pokojnih.

Ko tako na primer Patroklova *psyché* proti koncu *Iliade* v sanjah obišče Ahila, jo želi ta ob slovesu objeti, vendar pa se mu izmuzne iz rok, zaradi česar Ahil potrto spozna, da je bil to le privid Patroklove *psyché* in njegovega *éidolona* (*Il.* XXIII 104), ki pa »mu je bil čudno podoben« [ἔϊκτο δὲ θέσκελον αὐτῷ] (*Il.* XXIII 107).⁷⁷⁰ *Éidolon* je zgolj nekakšna brezčutna, brez-zavestna podoba umrlega, kar pride eksplicitno do izraza v odlomku iz *Odiseje*: »Kaj ti je dalo pogum, da si spustil se v Hadove dvore, / kjer brez-zavestne čemijo obséne umrlih zemljanov?« [πῶς ἔτλης Ἄϊδόσδε κατελθόμεν, ἐνθα τε νεκροὶ / ἀφραδέες ναίουσι, βροτῶν εἶδωλα καμόντων] (*Od.* XI 475–6).⁷⁷¹ Pri Homerju je tragičnost posmrtnega

767 J. N. Bremmer, *op. cit.*, str. 73.

768 Prev. A. Sovrè.

769 Isti.

770 Isti.

771 Isti (prirejen prevod); prim. tudi *Od.* XXIV 14.

življenja prav v tem, da se po eni strani ohranja identiteta posameznika, vendar pa je ta po drugi strani zgolj brezčuten, brez-zavesten posnetek tega, kar je bil človek za časa življenja.

Psyché in *eidolon* sta torej izraza, ki ju Homer sinonimno uporablja za označevanje pokojnih, te pa pogosto primerja tudi s »sencami«, *skiaí*, kar je pomenljivo že samo po sebi. V *Odiseji* čarovnica Kirka tako Odiseju svetuje, naj v podzemlju obišče vidca Tejrezija, saj je *edini* med mrtvimi, ki mu je Perzefona pustila *nóos*, »um«, medtem ko so vsi drugi le »*frfotave senca*« [τοὶ δὲ σκιαὶ ἄισσουσιν] (*Od.* x 495). Tudi ko poskuša Odisej pozneje v podzemlju objeti svojo pokojno mater, se mu ta trikrat izmuzne iz rok kot *senca* ali *sen*: »Hotel objeti sem dušo rodnice mi moje umrle: / trikrat sem skočil naprej, želeč jo nežno prijeti, / trikrat mi zgine iz rok, ko da *sen bi bila ali senca*« [αὐτὰρ ἐγὼ γ' ἔθειλον φρεσὶ μερμηρίξας / μητρὸς ἐμῆς ψυχὴν ἐλέειν κατατεθνηύης / τρίς μὲν ἐφωρμήθην, ἐλέειν τέ με θυμὸς ἀνώγει, / τρίς δέ μοι ἐκ χειρῶν σκιῇ εἴκελον ἦ καὶ ὄνειρῳ ἔπτατ'] (*Od.* xi 204–207).⁷⁷² Vse, kar ostane od človeka po smrti, je tako v skladu s homerskimi predstavami le nekakšen »slab posnetek telesa«.⁷⁷³

Vsi trije izrazi, ki pri Homerju označujejo pokojnika, *psyché*, *eidolon* in *skiaí*, vsak po svoje kažejo na izrazito negativno pojmovanje smrti in onstranstva, kjer vse ljudi čaka enaka usoda: brezciljno vegetiranje v podobi zbledelih senc in brezčutnih posnetkov tostranskega življenja. Tragična zavest o človeški umrljivosti pa ni značilna le za homerski pesnitvi, ampak ima pomembno vlogo tudi v arhaični liriki,⁷⁷⁴ le da je tu namesto herojskega soočenja s smrtjo

772 Isti.

773 B. Révész, *Geschichte des Seelenbegriffes und der Seelenlokalisation*, Stuttgart 1917, str. 5.

774 R. Foß, *Griechische Jenseitsvorstellungen von Homer bis Plato. Mit einem Anhang über Vergils sechstes Buch der Aeneis*, Aachen 1997.

v ospredju bolj melanholičen ton. Pri Pindarju, največjem med arhaičnimi pesniki, zavest o človeški minljivosti tako izražajo enigmatični verzi: »Enodnevnice! Kaj pa je ‚nekdo‘? In kaj ‚nihče‘? Sence sen / je človek« [ἐπάμεροι· τί δέ τις; τί δ’ οὐ τις; σκιαῶ ὄναρ / ἄνθρωπος] (*Pyth.* 8,95).⁷⁷⁵

Mimnermos na drugi strani ljudi primerja z listjem, ki mora odmreti takoj, ko se dodobra razraste: »Mi pa kot listje, ki zgodnja pomlad, predramljena v soncu, / sredi nešteti cvetov naglo požene ga v rast, / kratko odmerjeni čas se mladosti cvetov radostimo, / ne zavedaje se zla, ki ga bogovi delé, / niti dobrot. A že dve črni sta Keri na preži: ena dopolni nam čas stárosti, polne tegob, / druga pa smrti« [ἡμεῖς δ’, οἷά τε φύλλα φύει πολυάνθεμος ὥρη / (ἕα)ρος, ὅτ’ αἰψ’ αὐγῆς αὖξεται ἠελίου, / τοῖς ἴκελοι πήχυιον ἐπὶ χρόνον ἄνθεισιν ἦβης / τερπόμεθα, πρὸς θ(εῶ)ν εἰδότες οὔτε κακὸν / οὔτ’ ἀγαθόν· Κῆρες δὲ παρεστήκασι μέλαιναι, / ἢ μὲν ἔχουσα τέλος γήραος ἀργαλέου, ἢ δ’ ἑτέρη θανάτιο·] (fr. 2,1–7).⁷⁷⁶

V podobnem tonu starost in bližino smrti slika tudi Anakreon: »Sencà so osivela, / že glava mi je bela, / ušla mladost je mila, se stárost zob lotila: življenja le še malo / je sladkega ostalo. / Zato pogosto plakam, / ko v strahu smrti čakam: / o Had, strašná zakotje, / prebridka vate pot je! / Saj kogar grob zagrne, / se nikdar več ne vrne« [πολιοὶ μὲν ἡμῖν ἤδη / κρόταφοι κάρη τε λευκόν, / χαρίεσσα δ’ οὐκέτ’ ἦβη / πάρα, γηραλέοι δ’ ὀδόντες, / γλυκεροῦ δ’ οὐκέτι πολλὸς / βιότου χρόνος λέλειπται· / διὰ ταῦτ’ ἀνασταλύζω / θαμὰ Τάρταρον δεδοικώς· / Αἶδεω γάρ ἐστι δεινὸς / μυχός, ἀργαλῆ δ’ ἐς αὐτὸν / κάτοδος· καὶ γὰρ ἐτοιμον / καταβάντι μὴ ἀναβῆναι] (fr. 50).⁷⁷⁷ Zavest o nepovrnljivosti življenja se zrcali tudi v motivu *carpe diem*, ki ga med drugim srečamo pri Alkaju: »Daj, pij z menoj, Melanip! Resnično misliš, / da

775 Prev. B. Senegačnik.

776 Prev. M. Marinčič.

777 Prev. A. Sovrè.

onkraj temnih vrtincev Aheronta / še kdaj boš čisto svetlobo gledal? / Nikar ne gōji tako visokih upov!«⁷⁷⁸ Vse to je seveda le nekaj primerov, ki pa vendarle dovolj zgovorno pričajo o tem, da je tragična zavest o človeški minljivosti bistvena značilnost tradicionalnih predstav o smrti, kar velja tako za Homerja kot tudi za arhaične pesnike.

V skladu s tradicionalnimi predstavami je človekova posmrtna usoda potemtakem enaka za vse. *Psyché* pokojnika po propadu telesa odpotuje v podzemlje, kjer se pridruži občestvu drugih senc, ki se tam drenjajo brez pravega reda, navadni smrtniki pomešani z največjimi grškimi junaki. Tudi predstava o podzemnem sojenju mrtvim, ki bo imela pozneje poglobitno vlogo pri nadaljnji usodi duš, se pojavlja že pri Homerju, vendar pa je pri njem to zgolj obrobni motiv.

Odisej med svojim popisom oseb, ki jih je srečal med obiskom podzemlja, sicer omenja tudi podzemnega sodnika Minosa, vendar pa njegova vloga v Hadu iz naslednjih verzov ni povsem jasna: »Minosa videl sem, prekrasnega sina Kronida, / zlato je žezlo imel, sedéč kot sodnik nad mrličí; / duše so gnetle se okrog in dajale po njem si sodíti, / bodi stojé že, sedé, po Hadu s širokimi vrati« [ἔνθ' ἦ τοι Μίνωα ἴδον, Διὸς ἀγλαὸν υἱόν, / χρύσειον σκῆπτρον ἔχοντα θεμιστεύοντα νέκυσσι, / ἤμενον· οἱ δέ μιν ἀμφὶ δίκας εἶροντο ἄνακτα, / ἤμενοι ἑσταότες τε, κατ' εὐρυπυλῆς Ἄϊδος δῶ] (*Od.* XI 568–571).⁷⁷⁹

Pri Homerju je posmrtna usoda načeloma enaka za vse ljudi ne glede na dejanja, ki jih je pokojnik storil za časa zemeljskega življenja, kar seveda močno relativizira tudi vlogo podzemnega sodnika. Od človeka namreč po smrti ne ostane nič razen njegove brezčutne sence, ki je nima smisla ne

⁷⁷⁸ Prev. M. Marinčič.

⁷⁷⁹ Prev. A. Sovrè.

kaznovati ne nagrajevati.⁷⁸⁰ Kljub temu je treba poudariti, da tudi pri Homerju obstajajo določene izjeme glede posmrtnih usode nekaterih posameznikov, ki se močno razlikujejo od splošnega modela, vendar pa te nimajo precedenčne vloge. Pomembne so predvsem zato, ker so imele velik vpliv na poznejše eshatološke predstave.⁷⁸¹

Na eni strani med te izjeme spadajo trije mitološki kaznjenci, Titij, Tantal in Sizif, ki so se vsi močno prekršili proti bogovom, zato so v podzemlju ločeni od drugih *psychai* in deležni posebno krutega ravnanja. Odisej v zvezi z vsakim izmed njih pravi: »Videl sem Titia, sinú Zemljé veleslavne, / zleknjen je ležal na tleh, zalégel devet je oralov; / jastreb sedel je na vsaki strani in kljuval mu jetra, / kljun pogrezáje skoz ópno, a on se ni branil z rokáma: silo je storil Letóí, Kronída sloviti pridrugí, / kadar je šla v Pitóo, prek širne ravní panorejske« [καὶ Τιτυὸν εἶδον, Γαίης ἔρικυδέος υἱόν, / κείμενον ἐν δαπέδῳ. ὁ δ' ἐπ' ἐννέα κεῖτο πέλεθρα, / γῦπε δέ μιν ἐκάτερθε παρημένω ἦπαρ ἔκειρον, / δέρτρον ἔσω δύνοντες· ὁ δ' οὐκ ἀπαμύνητο χερσί. / Λητῶ γὰρ ἔλκησε, Διὸς κυδρῆν παράκοιτιν, / Πυθῶδ' ἐρχομένην διὰ καλλιχόρου Πανοπήος] (*Od.* XI 576–600).⁷⁸²

Drugačne vrste trpljenja je deležen Tantal: »Videl sem Tántala tudi, kako v neznosnih je mukah / stal na sredi vodé, ki je segala tik mu do brade. / Večno je žejo trpèl, a krepcíla ni mogel doseči: / kadar se koli je sklonil, hlepèč po hladnem požirku, / vselej usahníla je voda in črna se prst pokazala / bednemu starcu krog nog: osušéval je neki jo demon« [καὶ μὴν Τάνταλον εἰσεῖδον χαλέπ' ἄλγε' ἔχοντα, / ἔσταότ' ἐν λίμνῃ· ἡ δὲ προσέπλαζε γενεΐω. / στεῦτο δὲ διψάων,

780 E. Ehnmark, »Some Remarks on the Idea of Immortality in Greek Religion«, v: *Eranos* 46 (1948), 1–21, str. 8.

781 Te izjeme morda nakazujeta že odlomka v *Iliadi* III 278sl. in IXX 259sl.; prim. E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Los Angeles 1951, str. 137.

782 Prev. A. Sovrè.

πιέειν δ' οὐκ εἶχεν ἐλέσθαι· / ὄσσακι γὰρ κύψει' ὁ γέρων
πιέειν μενεαίνων, / τοσσάχ' ὕδωρ ἀπολέσκειτ' ἀναβροχέν,
ἀμφὶ δὲ ποσσὶ / αἶα μέλαινα φάνεσκε, καταζήνασκε δὲ
δαίμων] (*Od.* xi 582–587).⁷⁸³

Nazadnje pa Odisej omenja še Sizifa: »Videl sem Sísifa tudi, kako siromak se je mučil, / silno skalino valil obéroč po bregu navkreber. / Hrupno sopèč se upiral je mož z rokáma, z nogáma, / breme potiskal v hrib; a kadar naposled je mislil, / zdaj zdaj bo kamen čez vrh, je vselej premàh ga obrnil, / spet v dolino nazaj je kotálil se kamen zahrbtni« [καὶ μὴν Σίσυφον εἰσεῖδον κρατέρ' ἄλγε' ἔχοντα, / λᾶαν βαστάζοντα πελώριον ἀμφοτέρησιν. / ἦ τοι ὁ μὲν σκηριπτόμενος χερσὶν τε ποσὶν τε / λᾶαν ἄνω ᾤθεσκε ποτὶ λόφον· ἀλλ' ὅτε μέλλοι / ἄκρον ὑπερβαλέειν, τότε ἀποστρέψασκε Κραταίῃς· αὐτίς ἔπειτα πέδονδε κυλίνδετο λᾶας ἀναιδής] (*Od.* xi 593–598).⁷⁸⁴

Toda razen navedenih primerov Homer na splošno ne pozna standardnih kazni, ki naj bi ljudi doletele po smrti. Prav tako se pokojniki v podzemlju ne delijo na krivične in pravične, ampak vse sence umrlih preprosto prebivajo skupaj. Kazen za zločine tako krivičnih ne doleti v onstranstvu, ampak se kvečjemu izpolni na njihovih potomcih na zemlji, kot je lepo razvidno iz grške tragedije, na primer Ajshilove *Oresteje*.

Po drugi strani pa Homer omenja tudi izjeme, srečne posameznike, ki po smrti ne odpotujejo v Had, kakor se zgodi s *psychai* drugih smrtnikov, ampak so prestavljeni na skrajni konec sveta, kjer se nahajajo Elizejske poljane in Otoki blaženih (*Od.* iv 563). Blaženost posmrtnega bivanja v teh krajih opisujejo verzi iz *Odiseje*: »Radamantis je tam plavolasi, / mirno in blaženo tam ljudem poteka življenje; ni snega ne dežjà, ne sile pozimskih viharjev, / večno pihljajo onod iz Okéana sapice rahle, / sladki zefirov

783 Isti.

784 Isti.

šelëst ljudi hladi in oživlja« [ὄθι ξανθὸς Ῥαδάμανθυς, / τῆ
περ ῥῆϊστη βιοτὴ πέλει ἀνθρώποισιν· / οὐ νιφετός, οὐτ' ἄρ
χειμῶν πολὺς οὔτε ποτ' ὄμβρος, / ἀλλ' αἰεὶ ζεφύροιο λιγὺ
πνεῖοντος ἀήτας / Ὠκεανὸς ἀνίησιν ἀναψύχειν ἀνθρώπους]
(*Od.* IV 564–568).⁷⁸⁵

Med takšnimi srečneži Homer omenja špartanskega kralja Menelaja: »Tebi pa sojeno ni, bogorodni junak Menelaós, / v Argosu, konjem redniku, umreti po volji usode, / pač pa nesmrtni bogovi pošljó te v Elizijsko polje, / tja na kraj zemljé (...), kajti kot Hélenin mož si zet jim Kroníona Zeusa« [σοὶ δ' οὐ θέσφατόν ἐστι, διοτρεφὲς ᾧ Μενέλαε, / Ἄργει ἐν ἵπποβότῳ θανέειν καὶ πότμον ἐπισπεῖν, / ἀλλά σ' ἐς Ἥλύσιον πεδίον καὶ πείρατα γαίης / ἀθάνατοι πέμψουσιν (...) οὐνεκ' ἔχεις Ἑλένην καὶ σφιν γαμβρὸς Διὸς ἐσσι] (*Od.* IV 561–564; 569).⁷⁸⁶ Kot je razvidno iz zadnjega verza, razlog za Menelajevo preselitev na Elizejske poljane ni moralne narave, ampak o tem, kot je videti, odločajo njegove sorodstvene vezi z Zevsom. Iz tega je mogoče sklepati, da je poglavitni kriterij, ki odloča o odhodu na Elizejske poljane, posebno intimen odnos z bogovi.

Poleg Menelaja je družbe nesmrtnih bogov deležen tudi Herakles, čigar *psyché* Odisej sreča na svoji poti v Had, medtem ko se »on sam«, se pravi resnični Herakles, »v družbi nesmrtnih / bujno slastí in gostí« [αὐτὸς δὲ μετ' ἀθανάτοισι θεοῖσι / τέρπεται ἐν θαλίῃς] (*Od.* XI 602).⁷⁸⁷ Motiv posmrtnega sobivanja z bogovi iz obeh navedenih odlomkov je pozneje v grških eshatoloških predstavah doživel številne nadgradnje. Toda pri Homerju so vse to še vedno le izjeme, ki jih nikakor ni mogoče razumeti kot precedenčne primere, na podlagi katerih bi se navadni smrtniki lahko nadejali boljše usode po smrti.

785 Isti.

786 Isti.

787 Isti.

Razlikovanje med različnimi usodami, ki doletijo človeka po smrti, se prvič v izrazitejši obliki pojavi šele v *Homerski himni Demetri*, aitiološki pesnitvi o ugrabitvi Perzefone in njeni vrnitvi, na kar namigujejo že uvodne besede: »O Demetri, bujnolasi, vzvišeni boginji, zapel bom, / o njej in njeni hčerki z vitkimi nogami, ki jo Ajdonej / je ugrabil, globoko doneči daljnovidni Zevs pa mu jo dal je, brez vednosti Demetre z zlatim mečem in obilnimi sadovi« [Δήμητρ' ἠΰκομον σεμνήν θεὰν ἄρχοι' αἰείδειν, / αὐτὴν ἠδὲ θύγατρα τανύσφυρον ἦν Ἄϊδωνεύς / ἤρπαξεν, δῶκεν δὲ βαρύκτυπος εὐρύοπα Ζεύς, / νόσφιν Δήμητρος χρυσαόρου ἀγλαοκάρπου] (*Hymn. Dem.* 1–4).⁷⁸⁸ Zgodba o ugrabitvi Perzefone, ki jo anticipirajo navedeni verzi, razkriva mitološko ozadje elevzinskih misterijev, »praznika védenja«,⁷⁸⁹ najstarejšega misterijskega kulta grškega sveta, ki je pomembno vplival ne le na religiozno podobo antičnega sveta, ampak tudi na antično filozofijo.⁷⁹⁰

Homerska himna Demetri se začne z idiličnim prizorom, v katerem se Perzefona sprehaja po cvetočem travniku. Toda rajaska spokojnost ne traja dolgo. Ravno ko želi seči po cvetu, se sredi travnika naenkrat razpre zemlja in Perzefona skrivnostno izgine. Njena mati Demetra, boginja žita in vegetacije, jo devet dni zaman išče po svetu, dokler ji nazadnje Helios ne razkrije, da je Zevs obljubil Perzefono za ženo Hadu, vladarju mrtvih, ki jo je skladno s tem dogovorom ugrabil in jo odpeljal s seboj v podzemlje. Razjarjena Demetra nemudoma zapusti Olimp in se v podobi starke odpravi v Elevzino, kjer ob izviru sreča hčere kralja Keleusa, ki jo gostoljubno sprejmejo na dvor. Demetra na dvoru prevzame vlogo varuške kraljevega sina Demofona,

788 Prev. J. Ciglencečki.

789 G. Colli, *Sapienza greca* I, Milano 1977, str. 28.

790 *Ibid.*, str. 29.

v katero se tako močno vživi, da ga začne vzgajati kot svojega lastnega otroka.

Neke noči boginja sklene, da bo ob pomoči ognja, ki gori na ognjišču, naredila Demofona nesmrtnega. To po naključju opazi Metaneira, Demofonova biološka mati, ki Demetri s kričanjem prepreči njeno namero. Demetra se tedaj razjezi nad ljudmi, ki v svoji nespameti ne vidijo, kaj je za njih dobro, nato pa Metaneiri zabrusi: »Tvojega ljubega sina bi naredila nesmrtnega in za vse dni / nepostarljivega ter mu naklonila neuničljivo slavo; / zdaj pa ne more ubežati ne smrti ne Keram« [ἀθάνατόν κέν τοι καὶ ἀγήραον ἤματα πάντα / παῖδα φίλον ποιήσα καὶ ἄφθιτον ὅπασα τιμῆν· / νῦν δ' οὐκ ἔσθ' ὥς κεν θάνατον καὶ κήρας ἀλύξαι] (*Hymn. Dem.* 260).⁷⁹¹

Demetra se nato razkrije v svoji božanski podobi in prebivalci Elevzine ji v čast postavijo mogočno svetišče, v katerem se naseli in živi v njem, odmaknjena od drugih bogov in ljudi. V jezi, ki jo goji zaradi ugrabljene hčerke, ne dovoli, da bi se nadaljeval naravni letni cikel in da bi iz zemlje znova vzklila vegetacija. V svetu zato kmalu nastane velika lakota, ki privede človeški rod na rob pogube. Tega se še posebno ustrašijo bogovi na Olimpu, saj bi zaradi tega lahko bili ob darove, ki jim jih ljudje žrtvujejo v čast. Demetrina jeza se poleže šele, ko Hermes na Zevsov ukaz iz podzemlja pripelje Perzefono. Toda njena vrnitev je samo začasna, saj je v podzemlju zaužila seme granatnega jabolka, zaradi česar bo morala kmalu nazaj. Bogovi se med seboj dogovorijo za kompromisno rešitev, po kateri bo Perzefona dve tretjini leta preživela pri materi na zemlji, eno tretjino pa z možem v podzemlju. Po sklenjenem dogovoru potolažena boginja v svetu spet vzpostavi red in vegetacija znova oživi. Demetra nato ljudi nauči opravljati svete obrede, s katerimi si bodo povrnili njeno naklonjenost.

791 Prev. J. Ciglenečki.

Zgodba o Demetri in Perzefoni ima številne eshatološke implikacije. Preden se Perzefona vrne k materi na zemljo, se k njej obrne Had in ji opiše, kakšen bo njen položaj, ko se bo vrnila k njemu v podzemlje, pri tem pa mimogrede omeni tudi, kaj se bo po smrti zgodilo s tistimi, ki je ne bodo spoštovali: »In ko si tukaj, / boš vladala vsemu, kar živi in hodi, / in deležna boš največjih časti med nesmrtniki: / tiste, ki se bodo prekršili proti tebi in ne bodo častili tvoje moči z žrtvovanjem, / ne izvajali spoštljivo obredov in dajali darov, / bo za vse dni doletela kazen« [ἐνθα δ' εὐῶσα / δεσπόσεις πάντων ὅποσα ζῶει τε καὶ ἔρπει / τιμὰς δὲ σχήσησθα μετ' ἀθανάτοισι μεγίστας, / τῶν δ' ἀδικησάντων τίσις ἔσσεται ἤματα πάντα / οἳ κεν μὴ θυσίαισι τεὸν μένος ἰλάσκωνται / εὐαγέως ἔρδοντες ἐναίσιμα δῶρα τελοῦντες] (*Hymn. Dem.* 367–369).⁷⁹²

V nasprotju s homerskimi predstavami, kjer je posmrtna usoda za vse ljudi enaka, se v navedenih verzih skriva grožnja posmrtne kazni, ki jo bodo nepobožni trpeli »vse dni«, *pánta émata*. Skladno s *Homersko himno Demetri* torej obstajajo različne usode po smrti, kriterij zanje pa je (ne)posvečenost v misterije, kar je jasno razvidno iz naslednjih verzov: »Blažen tisti med zemeljskimi ljudmi, ki je uzrl te (misterije); / kdor pa je neposvečen v obrede in jih ni bil deležen, nima podobnega deleža, ko (mrtev) razpada v mračni temini« [ὄλβιος ὃς τὰδ' ὄπωπεν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων· / ὃς δ' ἀτελής ἱερῶν, ὃς τ' ἄμμορος, οὐ ποθ' ὁμοίων / αἴσαν ἔχει φθίμενός περ ὑπὸ ζόφῳ εὐρώεντι] (*Hymn. Dem.* 480–482). Stanje blaženosti, ki je tako rekoč sinonim za nesmrtnost, tako naenkrat ni več monopol bogov, ampak postane dosegljivo vsakomur, ki gre za časa življenja skozi posvetitev v misterije.⁷⁹³ Nesmrtnost je torej nagrada, ki si jo lahko obetajo vsi posvečenci.

Obljuba blaženosti po smrti, o kateri govorijo navedeni verzi, je v tem smislu radikalen prelom s tradicionalnimi

⁷⁹² Isti.

⁷⁹³ L. Albinus, *op. cit.*, str. 16.

grškimi predstavami, kakršne so značilne za homerske pesnitve. Znotraj elevzinskega kulta doživi pojmovanje smrti popolno prevrednotenje: smrt naenkrat ni več nekaj, česar bi se moral človek bati, ampak nasprotno pomeni njegovo odrešitev, saj vodi neposredno v blaženost – pod pogojem seveda, da je človek posvečen v misterije.

Toda kaj dandanes sploh vemo o elevzinskem obredju, ki posamezniku obljublja veliko svetlejšo usodo po smrti, kot si jo lahko obeta v okviru tradicionalnih predstav? Antični viri o nobenem drugem lokalnem kultu ne poročajo tako obširno kot prav o elevzinskih misterijih, k njegovemu poznavanju pa so pripomogla tudi arheološka izkopavanja, ki pogosto učinkovito dopolnjujejo ohranjene literarne vire. Toda kljub veliki prepoznavnosti in ugledu, ki ga je elevzinski kult užival tako rekoč skozi vso antiko, ostaja osrednje obredno dejanje misterijev, ki je predpogoj nesmrtnosti, še naprej zavito v skrivnost in s tem odprto za različne interpretacije.

Klement Aleksandrijski je elevzinske misterije opisal kot »mistično dramo«, v kateri je bodoči posvečenec najbrž podoživel Perzefonino usodo, kot je opisana v *Homerski himni Demetri*. Tako kot vsi drugi antični misteriji je bil tudi elevzinski kult neločljivo povezan s simboliko smrti in vnovičnega rojstva, večnega vračanja življenja, ki se zrcali v plodnostno-vegetacijskem ciklu narave. Na simbolni ravni tako Perzefona prispodablja seme, ki po obdobju smrti oziroma inkubacije v zemlji znova vzklije v novo življenje. Posvečenec z aktivno participacijo v tej mistični drami v sebi podoživlja Perzefonino usodo, njen spust v podzemlje, ki vodi v novo življenje na višji ravni.

Za razliko od plodnostno-vegetacijskega cikla, ki implicira večno menjavo smrti in rojstva, pa posvečenec vnovično rojstvo doživi enkrat za vselej, s čimer preseže nenehno spreminjanje, nastajanje in minevanje, ki je značilno za vse dogajanje v naravi. Simboliko smrti in njeno vlogo v

misterijih najlepše opiše odlomek pri Plutarhu: »*Duša gre v smrti skozi enako izkušnjo kot tisti, ki so posvečeni v velike misterijske obrede*; zato je beseda *teleutân* (,posvetiti‘) podobna besedi *teleïsthai* (,končati‘, ,umreti‘) in tudi dejanje (posvetitve) dejanju (smrti)« [τότε δὲ πάσχει πάθος οἶον οἱ τελεταῖς μεγάλας κατοργιαζόμενοι. διὸ καὶ τὸ ῥῆμα τῷ ῥήματι καὶ τὸ ἔργον τῷ ἔργῳ τοῦ τελευτᾶν καὶ τελεῖσθαι προσέοικε] (fr. 178).⁷⁹⁴ Posvetitev v misterije je torej simbolno razumljena kot izkušnja smrti, ki pa je hkrati začetek novega, resničnejšega življenja.⁷⁹⁵

Nobenega dvoma ni, da je simbolika smrti tesno prepletena z elevzinskimi misteriji, vendar pa ostaja odprto vprašanje, *kako* je bila vpeta v samo obredje in *kakšna* je bila njena vloga v osrednjem dejanju misterijev; glede tega skopa in zadržana antična pričevanja dopuščajo različne spekulacije. Pri iskanju odgovora na to vprašanje nam je lahko v pomoč že sama terminologija, ki se v zvezi z elevzinskim kultom pojavlja v antičnih virih. Eden izmed izrazov, ki so pomenljivi sami po sebi, je prav gotovo izraz *mýstes*, »posvečenec«, ki izhaja iz glagola *mýo*, »posvetim«, ta pa je fonetično povezan z glagolom *mýo*, »zapreti«, ki se navadno nanaša na oči in usta. Na podlagi tega izraza je mogoče sklepati, da je moral posvečenec skozi misterijski obred z zaprtimi očmi; to se sklada tudi s kiparskimi upodobitvami, kjer so posvečenci upodobljeni s pokrito glavo.

O takšnem prehodu skozi temo poročajo tudi pisni viri. Plutarh opisuje, da so morali posvečenci zadnjo noč preživeti v popolni temi, medtem ko drugi viri poročajo tudi o strašljivih efektih, ki so jim bili pri tem izpostavljeni. Med takšnimi efekti, ki naj bi izzvali *phóbos* in *phrike*, »strah« in »trepet«, se omenja tudi nenavaden zvok, *thórybos*, kar spominja na koribantske obrede, ki so jih izvajali v

794 Prev. J. Ciglencečki.

795 F. Graf, *Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit*, Berlin–New York 1974, str. 80.

votlinah.⁷⁹⁶ Simbolika teme in votline kaže na odmaknjenost od dnevne svetlobe in razločno napotuje na podzemlje. V kontekstu zgodbe o Perzefoni votlina simbolizira vhod v podzemlje, kar so potrdila tudi arheološka izkopavanja, ki so v arhitekturnem kompleksu znotraj najbolj svetega predela v Elevzini razkrila tudi t. i. »Plutonovo jamo«. Elevzinski misteriji so z vseh strani tako močno prepleteni s simboliko teme in smrti, da je osrednje dejanje misterijev – ne glede na to, da podrobnosti niso znane – težko razumeti drugače kot v smislu simbolne *katabaze*, spusta v podzemlje.⁷⁹⁷ Obred posvetitve v misterije je tako pred posvečencem verjetno insceniral smrt, ki vodi v vnovično rojstvo in življenje onkraj nje.

V prid temu govori tudi odlomek, ki se je ohranil kot del nekega retoričnega spisa, kjer Herakles zavrača elevzinske misterije z utemeljitvijo, češ da se je sam med spustom v podzemlje s Perzefono/Kore že srečal: »Zapri Elevzino in sveti ogenj, Dadychos; doživel sem veliko resničnejše posvetitve (...), videl sem Kore«. ⁷⁹⁸ Iz odlomka je razvidno, da se zdi Heraklu posvetitev v elevzinske misterije nepotrebna, ker je katabazo opravil že sam – in je v tem smislu že posvečen. Iz tega odlomka je mogoče sklepati tudi, da je osrednje dejanje elevzinskih misterijev, tj. katabaza v podzemlje, vrhunec doseglo z epifanijo Perzefone.

Takšno doživetje barvito opisuje odlomek iz Apulejevih *Metamorfoz*, ki se sicer nanašajo na Izidine misterije, vendar pa se v njem poimensko omenja tudi Perzefona/Proserpina: »Stopil sem do roba smrti, stopil na prag Proserpinin, in med vrnitvijo me je neslo skozi vse prvine veseljstva; sredi noči sem videl sonce, sijoče v slepeči bleščavi, prišel do

796 O simboliki in vlogi votlin v misterijskih obredih gl. Y. Ustinova, *Caves and the Ancient Greek Mind: Descending Underground in the Search for Ultimate Truth*, Oxford 2009.

797 P. Foucart, *Les mystères d'Eleusis*, Pariz 1914, str. 392.

798 W. Burkert, *op. cit.*, str. 316.

bogov spodnjega in do bogov zgornjega sveta in častil sem jih iz obličja v obličje» (*Metamorph.* XI, 12).⁷⁹⁹ Ta odlomek je še posebno dragocen zato, ker antični viri misterijsko izkušnjo navadno opisujejo kot nekaj »neizrekljivega«, *apórrheton*, zaradi česar o tem le redko spregovorijo.

Na ravni obredja je srečanje s Perzefono verjetno simbolizirala nenadna pojavitev močne svetlobe, ki je presvetlila dolgotrajno temo, v kateri so posvečenci preživeli prejšnjo noč. Svetloba je znamenje *epopteíe*, »uzrtja« ali »videnja«, in pomeni zadnjo stopnjo na misterijski poti, hkrati pa je to uzrtje tudi kriterij, ki odloča o usodi duše po smrti, kakor priča prej navedeni odlomek iz *Homerske himne Demetri* (480–482).⁸⁰⁰

Kljub neizrekljivosti je o »uzrtju«, vrhuncu misterijskega obreda, mogoče posredno sklepati na podlagi nenavadnega korpusa besedil, ki so bila vgravirana v miniaturne zlate lističe, najdenih v grobovih na različnih krajih grškega sveta. Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, utemeljitelj sodobne klasične filologije, je te lističe nekoč zgovorno komentiral z lapidarnimi besedami: »Vse to je zelo čudno.«⁸⁰¹

Drobcena besedila, napisana v verzih, so bila po svojem značaju skrivna, prav tako kot je bil skriven tudi osrednji obred elevzinskih misterijev. V nasprotju z epitafi, ki jih je mogoče prebrati na grobovih, imajo ta besedila izrazito ezoterično naravo, saj niso bila namenjena javnemu branju, ampak so – skrita pred neposvečenimi očmi – odšla skupaj s pokojnikom v grob.⁸⁰² Zlati lističi so nekakšen vodnik po

799 Prev. P. Simoniti.

800 F. Graf, *op. cit.*, str. 81.

801 U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Der Glaube der Hellenen*, Berlin 1932, str. 200–201.

802 H. D. Betz, »A Child of Earth am I and of Starry Heaven: Concerning the Anthropology of the Orphic Gold Tablets«, v: *The »Orphic« Gold Tablets and Greek Religion*, Cambridge 2011, str. 103.

onstranstvu; na njih so bila zapisana kratka navodila, kako naj se pokojnikova duša orientira v podzemlju in pripravi na srečanje s podzemnimi božanstvi, med kateri ima – tako kot v elevzinskem kultu – osrednjo vlogo prav Perzefona.

Na misterijsko ozadje zlatih lističev kažejo verzi, v katerih je izrecno poudarjeno, da je bil pokojnik za časa življenja posvečen v misterije. Pomembno vlogo pri odrešitvi duše ima prav Perzefona, elevzinska boginja, ki se na zlatih lističih pogosto omenja.⁸⁰³ Na nekaterih poznejših primerkih tako naletimo na kratke nagovore, s katerimi se pokojnik pred Perzefono (ali na drugih lističih pred Plutonom/Hadom) legitimira kot posvečenec v njene misterije: »Perzefoni, Pozejdip, *pobožni posvečenec*« [φερσεφόνηι / ποσειδιππος μύστης / εὐσεβής] (Pella/Dion), »Deksilaos, *posvečenec*« [δεξιλαος μύστας] (Aigion), »Filon, *posvečenec*« [φίλων μύστας] (Aigion), ali pa se preprosto pojavi samo beseda »*posvečenec*« [μύστης] (Aigion). Na drugih lističih je zapisan le kratek pozdrav podzemnim božanstvom, kot na primer: »Filiste pozdravlja Perzefono« [φιλίστη φερσεφόνηι χαίρειν] (Vergina/Aigai), »Pozdrave Plutonu in Perzefoni« [πλούτωνι καὶ / φερσεφόνηι χαίρειν] (Eleutherna) ali samo »Plutonu (in) Perzefoni« [πλούτωνι φερσεφόνηι] (Rethymnon).

Zapisi na zlatih lističih tako pomagajo pokojnikovi duši, da se identificira pred podzemnimi božanstvi, ki jo nato sprejmejo v družčino blaženih; ker mnogi primerki teh lističev poudarjajo pomen posvetitve, je iz tega mogoče sklepati, da je bila prav iniciacija v misterije poglaviti kriterij, ki je odločal o usodi duše po smrti. Če je bila posvetitev opravljena za časa življenja, je imel pokojnik ob smrti zagotovljen »certifikat« v obliki zlatega lističa, ki ga je odrešil strahu glede nadaljnje usode njegove duše.⁸⁰⁴ O misterijskem

803 A. Bernabé in A. I. Jiménez san Cristóbal, »Are the ‚Orphic‘ Gold Leaves Orphic?«, v: R. G. Edmonds (ured.), *op. cit.*, 68–101, str. 73sl.

804 Prim. F. Graf in S. I. Johnston, *Ritual Texts for the Afterlife. Orpheus and the Bacchic Gold Tablets*, New York 2007, str. 135.

ozadju zlatih lističev pa ne pričajo samo pozdravni napisi, s katerimi se pokojnik identificira kot posvečenec, ampak nanje aludirajo tudi številni drugi verzi, ki so ohranjeni na daljših primerkih.

Zlati listič iz Turijev se tako začenja z verzom: »Čista prihajam od čistih, kraljica podzemlja« [ἔρχομαι ἐκ καθαρῶν καθάρᾳ, χθονίων βασιλείᾳ] (Thurii)⁸⁰⁵ Navedeni verz ne govori le o tem, da je duša pokojnice čista, ampak omenja tudi njeno pripadnost »tistim, ki so čisti« (*ek katharôn*), kar verjetno implicira skupnost posvečencev.⁸⁰⁶ Očiščenje, *katharmós*, na katerega se sklicuje duša pokojnice, je prva stopnja na misterijski poti, ki je predpogoj končne *epopteíe*, uzrtja Perzefone, »Kraljice podzemlja«. Tudi nadaljnja usoda, ki si jo duša posvečenca lahko obeta po smrti, je tesno povezana z misteriji, saj je neposredno odvisna od pravilnega odgovora, nekakšne vstopne šifre, ki ga od nje pričakujejo podzemna božanstva in stražarji, da jo lahko spustijo naprej. Ta odgovor pa duša pozna samo, če se je poučila že za časa življenja, kar so ji omogočili prav misteriji.

Na zlatih lističih se podobno kot v *Homerski himni Demetri* pojavljajo tudi jasne aluzije na blaženo stanje, ki čaka pokojnikovo dušo v onstranstvu, če bo pravilno odgovorila na postavljena vprašanja in na podzemeljskem razpotju ubrala pravo pot.⁸⁰⁷ To misterijsko ozadje zlatih lističev tako napeljuje na misel, da je podzemno srečanje s Perzefono, ki ga opisujejo nekateri izmed teh lističev, po svoji strukturi podobno obredni epifaniji, kakršno so v Eлевzini in v drugih misterijskih kultih doživljali posvečenci. Poglejmo podrobneje, na kakšne eshatološke naletimo na teh lističih.

805 Prev. J. Ciglencečki.

806 F. Graf in S. I. Johnston, *op. cit.*, str. 122.

807 *Ibid.*, str. 134.

Zlati lističi so bili najdeni v grobovih širom grškega sveta, od južne Italije, osrednje Grčije vse do Krete. Zaradi tolikšne geografske razprostranjenosti zato ne preseča, da se lističi v številnih pogledih med seboj razlikujejo, kljub razlikam pa jih vendarle družijo dovolj odločilnih podobnosti, da je mogoče upravičeno govoriti o enotnem duhovno-religioznem ozadju. Poleg Perzefone ima na teh lističih pomembno vlogo Dioniz, ki je bil v grškem svetu tudi sicer pogosto povezan z eshatološkimi predstavami.

O vlogi, ki jo je imel v posmrtnih verovanjih, pričajo upodobitve na apulejskih vazah, na katerih je upodobljen Had, sedeč na podzemnem prestolu, ki podaja roko Dionizu. Takšna vloga Dioniza kot enega najeminentnejših podzemnih božanstev gotovo ne preseneča, saj so bile zgodbe o njegovi smrti in vnovičnem rojstvu, predvsem pa o njegovi katabazi v podzemlje, splošno znane in jih je bilo mogoče zlahka vključiti v eshatološke predstave.

Na primerku zlatega lističa iz Hipponiona so tako v zadnjem verzu eksplicitno omenjeni »*bakhi* in posvečenci«, kar priča o dionizičnem ozadju zlatih lističev. V prid temu govorita tudi primerka iz Pelline, na katerih je Dioniz omenjen v neposredni povezavi s Perzefono: »*Reci Perzefoni, da Bakh te je osvobodil*« (Pellina).⁸⁰⁸ Poleg tega imata oba lističa iz Pelline obliko bršljanovih listov, kar je prav tako povezano z Dionizovo ikonografijo.⁸⁰⁹

O dionizičnem ozadju zlatih lističev priča tudi verz »kozliček sem padel v mleko« (Thurii), ki ga je mogoče razumeti »v smislu prehoda v nesmrtnost: tu je očitno relevantno dejstvo, da so pozneje v antiki posvečencem dajali mleko kot del obreda vnovičnega rojstva in poboženja v Atisovih misterijih, ki pa so po izvoru in razvoju povezani

808 Prev. J. Ciglencečki.

809 F. Graf, »Dionysian and Orphic Eschatology: New Texts and Old Questions«, v: T. H. Carpenter in C. A. Faraone (ured.), *Masks of Dionysus*, Ithaca 1993, str. 240.

z zgodnejšimi Dionizovimi misteriji.⁸¹⁰ Kar zadeva mleko, ki nastopa kot simbol vnovičnega rojstva, verjetno ni naključje, da se na drugem tipu lističev Perzefona, »Kraljica podzemlja«, omenja v arhetipski podobi dovilje, v katere naročje ob prihodu v onstranstvo stopi pokojnikova duša:⁸¹¹ »Iz globoko bolečega, težavnega kroga sem odletela, / urnih nog sem stopila na ljubljene venec, / se v naročje potopila Vladarke, Kraljice podzemlja« [κύκλο δ'ἔξέπταν βαρυπενθέος ἀργαλέοιο, / ἱμερτὸ δ'ἐπέβαν στεφάνο ποσὶ καρπαλίμοισι, / Δεσσοίνας δὲ ὑπὸ κόλπον ἔδυν χθονίας βασιλείας] (Thurii 5–7).⁸¹²

Sodobni interpreti so zlate lističe pogosto povezovali z Orfejem, ki pa za razliko od Perzefone in Dioniza na njih ni neposredno omenjen. Kljub temu se zdi povezava Orfeja in zlatih lističev zelo verjetna. Nedvomno je namreč, da je imel Orfej v grških eshatoloških predstavah pomembno vlogo, saj o tem pričajo številni viri. Podobno kot Dioniz je tudi Orfej upodobljen na apulejskih vazah, kjer se pojavlja v družbi pokojnika, ki v roki drži papirusni zvitek.⁸¹³ Ta upodobitev je še posebno pomenljiva, saj nazorno kaže na vlogo, ki jo je imel Orfej pri posredovanju informacij o podzemlju. Obenem pa upodobitev priča o eshatološki naravi pesnitev, zapisanih na papirusnih zvitkih, ki so jih torej že v antiki povezovali z Orfejem.⁸¹⁴

Povezavo med t. i. »orfičnimi pesnitvami« in pogrebnim obredjem potrjuje tudi papirus iz Dervenija, najden v grobu nekega vojaka, na katerem so se ohranili odlomki ene izmed takšnih orfičnih pesnitev. Tudi Platon v *Politeji* opisuje,

810 P. Kingsley, *Ancient Philosophy, Mystery, and Magic. Empedocles and the Pythagorean Tradition*, Oxford 1995, str. 265–266.

811 G. Zuntz, *Persephone. Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia*, Oxford 1971, str. 319.

812 Prev. J. Ciglencečki; prim. P. Kingsley, *op. cit.*, str. 267.

813 A. Bernabé in A. I. Jiménez san Cristóbal, *op. cit.*, str. 97.

814 F. Graf in S. I. Johnston, *op. cit.*, str. 65.

kako potujoči orfiki »ponujajo kup knjig Muzaja in Orfeja, potomcev Selene in Muz, kot trdijo, ter svoja žrtvovanja uravnavajo po njih, pri tem pa ne prepričujejo le zasebnikov, ampak tudi polise, da se je mogoče rešiti in očistiti krivičnih dejanj z žrtvami in s prijetno igro, najsi ljudje še živijo ali so že umrli. Te „posvetitve“, kot jih imenujejo, naj bi nas rešile zla tam; kdor pa ne žrtvuje, ga čakajo strašne reči« [βίβλων δὲ ὄμαδον παρέχονται Μουσαίου καὶ Ὀρφέως, Σελήνης τε καὶ Μουσῶν ἐκγόνων, ὡς φασι, καθ' ἃς θυηπολοῦσι πείθοντες οὐ μόνον ιδιώτας ἀλλὰ καὶ πόλεις, ὡς ἄρα λύσεις τε καὶ καθαρμοὶ ἀδικημάτων διὰ θυσιῶν καὶ παιδιᾶς ἡδονῶν εἰσὶ μὲν ἔτι ζῶσιν, εἰσὶ δὲ καὶ τελευτήσασιν, ἃς δὴ (τελετὰς) καλοῦσιν, αἱ τῶν ἐκεῖ κακῶν ἀπολύουσιν ἡμᾶς, μὴ θύσαντας δὲ δεινὰ περιμένει] (DK 1 B 5).⁸¹⁵ Četudi so ohranjeni verzi orfičnih pesnitev skoraj izključno mitološkega značaja, pa navedeni odlomek pri Platonu napeljuje na misel, da so bile te pesnitve hkrati tudi nekakšna liturgično-mitološka podlaga, na katero bi se lahko sklicevati tudi pisci besedil na zlatih lističih.⁸¹⁶

Četudi Orfej na zlatih lističih ni omenjen eksplicitno, pa je anonimni glas pripovedovalca, ki pokojnikovi duši daje navodila in jo opozarja pred nevarnostmi, ki pretijo nanjo, najverjetneje prav njegov; nobeno od drugih podzemeljskih božanstev se namreč za to vlogo ne zdi bolj primerno, saj so vsa najpomembnejša (Perzefona, Had, Dioniz) izrecno omenjena že na samih lističih in o samem sebi gotovo ne govorijo v tretji osebi. Drugi mogoči kandidati, ki bi anonimnemu pripovedovalcu lahko posodili glas, bi tako lahko bili le še nekateri mitološki junaki, ki so jih legende povezovala s sestopom v podzemlje, to pa so poleg Orfeja še Herakles, Tezej, Odisej ter od mislecev morda Pitagora.

815 Prev. G. Kocijančič.

816 Že pri Herodotu so te pesnitve razumljene kot razlage ritualnih dejanj, podobno tudi pri Pavzaniju (2.13.4 in 8.15.4) in Plutarhu (*De Is. et Os.* 353d); v zvezi s tem gl. F. Graf in S. I. Johnston, *op. cit.*, str. 177.

Toda med vsemimi naštetimi je samo Orfej pesnik, kar ga postavlja za idealnega pripovedovalca verzov, ohranjenih na zlatih lističih.

Orfejeva katabaza je bila v antiki razširjen in priljubljen motiv. V odlomku iz *Argonavtike*, v katerem Orfej povzema katalog svojih podvigov, med drugim omenja tudi svoj spust v podzemlje, pri čemer eksplicitno poudarja, da je svoje izkušnje podelil z drugimi: »Povedal sem vam tudi, kaj sem videl in občutil, ko sem šel po temni poti Tainareja v Had, zaupajoč svoji liri in gnan z ljubeznijo do svoje žene« [Ἄλλα δέ σοι κατέλεξ' ἄπερ εἴσιδον ἢ δ' ἐνόησα / Ταίναρον ἦνίκ' ἔβην σκοτίνην ὁδὸν, Ἄϊδος εἴσω, / ἡμετέρη πίσυνος κιθάρη δι' ἔρωτ' ἀλόχοιο.] (*Arg.* 40–43).⁸¹⁷

V zvezi z motivom Orfejeve katabaze izstopa zgodba o njegovem poskusu, da bi iz podzemlja v življenje pripeljal ljubljeno Evridiko, na katero aludira tudi navedeni odlomek. Zgodba pripoveduje, da je Orfej ob pomoči magičnega petja vstopil v podzemlje, vendar pa je njegov podvig spodletel, ker se Evridika ni držala dogovora. Najbolj znane različice te zgodbe so občutno poznejšega nastanka in so v celoviti obliki ohranjene šele pri Vergilu in Ovidiju, kljub temu pa aluzije na to zgodbo srečamo že veliko prej. Orfej, ki se ozira za Evridiko, medtem ko jo Hermes vodi stran, je namreč kot motiv upodobljen že na reliefih iz 5. stol. pr. Kr.⁸¹⁸

Na zgodbo o Orfeju in Evridiki ne nazadnje aludira tudi Platon, ki v *Simpoziju* za slavnega pevca ne najde najlepših besed: »Ojagrovega sina Orfeja pa so poslali iz Hada, ne da bi karkoli opravil: pokazali so mu le privid ženske, zaradi katere je prišel, nje same pa mu niso izročili, ker se je zdel pomehkužen, saj je bil kitharod in si ni kot Alkestida drznil umreti zaradi ljubezni, ampak je z zvijačo dosegel, da je živ stopil v Had. Gotovo so mu zaradi tega naložili pravično

817 Prev. J. Ciglencečki.

818 F. Graf in S. I. Johnston, *op. cit.*, str. 172–173.

kazen in ga dali usmrtiti ženskam« [Ὀρφέα δὲ τὸν Οἰάγρου ἀτελῆ ἀπέπεμψαν ἐξ Ἄιδου, φάσμα δειξάντες τῆς γυναικὸς ἐφ' ἣν ἦκεν, αὐτὴν δὲ οὐ δόντες, ὅτι μαλθακίζεσθαι ἐδόκει, ἅτε ὦν κιθαρῳδός, καὶ οὐ τολμᾶν ἔνεκα τοῦ ἔρωτος ἀποθνήσκειν ὡσπερ Ἄλκηστις, ἀλλὰ διαμηχανᾶσθαι ζῶν εἰσίνααι εἰς Ἄιδου τοιγάρτοι διὰ ταῦτα δίκην αὐτῷ ἐπέθεσαν, καὶ ἐποίησαν τὸν θάνατον αὐτοῦ ὑπὸ γυναικῶν γενέσθαι] (DK 1 A 14).⁸¹⁹ Zgodba o Orfeju in Evridiki, na katero tu namiguje Platon, je verjetno predelava še starejšega motiva Orfejeve katabaze, ki bi lahko bila mitološka podlaga, na katero se nanašajo tudi zapisi na zlatih lističih.

Orfej je torej, kakor dokazuje ta zgodba, že bil v podzemlju in zato iz prve roke pozna tamkajšnje okoliščine. Domneva, da so verzi na zlatih lističih v resnici izvlečki iz neke daljše, a žal neohranjene »orfične pesnitve«, ki je pripovedovala o Orfejevi katabazi, se zato zdi še toliko verjetnejša.⁸²⁰ V tej zvezi je morda zanimiv tudi podatek iz bizantinskega leksikona *Suida*, ki Orfeju iz Kamarine pripisuje pesnitev z naslovom *eis Háidou katábasin*, »Spust v Had«.⁸²¹

Če je resnično obstajala povezava med orfičnimi pesnitvami in zlatimi lističi, pa se je pri tem treba zavedati, da osnovni namen verzov, ohranjenih na teh miniaturnih lističih, ni bil ta, da bi podrobno pojasnjevali usodo duše po smrti, ampak da bi z nekaj osrednjimi verzi osvežili pokojnikov *spomin* na vsebino takšne pesnitve. Zaradi prostorskih omejitev so morala besedila na zlatih lističih karseda jedrnato priklicati v spomin celotno pesnitev, podobno kot to počnejo uvodni verzi *Iliade*, ki z omembo Ahilove jeze v trenutku evocirajo vse poznejše dogajanje.⁸²² Zlati lističi so v tem smislu nekakšna mnemotehnična sredstva, ki so

819 Prev. G. Kocijančič.

820 F. Graf in S. I. Johnston, *op. cit.*, str. 139.

821 A. Bernabé in A. I. Jiménez san Cristóbal, *op. cit.*, str. 71; P. Kingsley, *op. cit.*, str. 113–115.

822 *Ibid.*, str. 95.

pokojniku v pomoč ob njegovem prihodu v podzemlje, kjer se zaradi novega okolja sprva ne znajde.

V prid orfični provenienci zlatih lističev govori tudi dejstvo, da so Orfeja že od nekdej povezovali z misteriji, ki so tudi duhovno ozadje zlatih lističev; antični viri v Orfeju namreč ne vidijo le mitskega pesnika, ampak tudi utemeljitelja misterijev, saj naj bi prav on misterijske prakse prenesel iz Male Azije v Grčijo. Diodor tako pravi: »Nekateri poročajo, med njimi tudi Efor, da so Idajski Daktili živeli blizu (gore) Ide v Frigiji, v Evropo pa so prišli skupaj z Migdonom. Ker so bili čarodeji, so se ukvarjali z uroki, s posvetitvami in z misteriji, s čimer so med svojim bivanjem na Samotraki močno prestrašili domačine. V tistem času je tudi Orfej, ki se je po naravi odlikoval v pesništvu in petju, postal njihov učenc in bil prvi, ki je h Grkom prenesel posvetitve in misterije« [Ἔνιοι δ' ἱστοροῦσιν, ὧν ἔστι καὶ Ἔφορος, τοὺς Ἰδαίους Δακτύλους γενέσθαι μὲν κατὰ τὴν Ἰδὴν τὴν ἐν Φρυγίαι, διαβῆναι δὲ μετὰ Μυγδόνοσ εἰς τὴν Εὐρώπην· ὑπάρξαντας δὲ γόητας ἐπιτηδεῦσαι τὰς τε ἐπιιδὰς καὶ τελετὰς καὶ μυστήρια, καὶ περὶ Σαμοθράικην διατρίψαντας οὐ μετρίωσ ἐν τούτοις ἐκπλήττειν τοὺς ἐγχωρίουσ· καθ' ὃν δὴ χρόνον καὶ τὸν Ὀρφέα, φύσει διαφόρῳ κεχορηγημένον πρὸς ποίησιν καὶ μελωιδίαν, μαθητὴν γενέσθαι τούτων καὶ πρῶτον εἰς τοὺς Ἕλληνας ἐξενεγκεῖν τελετὰς καὶ μυστήρια] (DK 1 A 15).⁸²³

Medtem ko povezave med Orfejem in misteriji niso vprašljive, pa si antični viri niso edini glede vprašanja, *kateri* misterije naj bi Orfej pravzaprav utemeljil. Diodor tako na primer pravi, da so dionizični misteriji pogosto imenovani tudi orfični,⁸²⁴ medtem ko Pavzanij Orfeja omenja kot utemeljitelja misterijev Hekate in Demetre v Sparti,⁸²⁵ spet

823 Prev. J. Ciglenečki.

824 Diod. Sic. I 23,2, *apud* F. Graf in S. I. Johnston, *op. cit.*, str. 216, op. 39.

825 Paus. II 30,2.

drugi viri pa ga povezujejo z elevzinskimi misteriji.⁸²⁶ Ovidij v *Metamorfozah* pravi, da je Orfej elevzinske in bakhične misterije v Atenah naučil Evmolpa in v Frigiji Mida. Podobno mnenje o tem ima pozneje tudi škof Teodoret, ki se opira na starejše vire, zaradi česar njegovo pričevanje, kljub pozni dataciji, ni povsem irelevantno: »Orfej je v Atenah vpeljal dionizične, panatenajske, pa tudi tezmoforijske in elevzinske posvetitve« [Ἵτι δὲ καὶ τῶν Διονυσίων καὶ τῶν Παναθηναίων, καὶ μέντοι καὶ τῶν Θεοδοφορίων καὶ τῶν Ἐλευσινίων τὰς τελετὰς Ὀρφεύς (...) εἰς τὰς Ἀθήνας ἐκόμισε] (*Gr. aff. cur.* 1,21).⁸²⁷

Antični viri med drugim poročajo tudi, da naj bi Orfej misterije pripeljal iz Egipta, pri čemer je spremenil le njihova imena, tako da so iz Izidinih in Ozirisovih posvetitev nastale Demetrine in Dionizove: »Ko je prišel v Egipt, je Izidine in Ozirisove misterije prenesel na Demetrine in Dionizične« [καὶ εἰς Αἴγυπτον ἀφικόμενος τὰ τῆς Ἴσιδος καὶ τοῦ Ὀσίριδος εἰς τὰ τῆς Δηοῦς καὶ τοῦ Διονύσου μετατέθεικεν ὄργια] (*Gr. aff. cur.* 1,21).⁸²⁸ Na povezavo med Orfejem in Elevzino nakazuje tudi odlomek pri Evripidu, ki pravi, da je »Orfej pokazal bakle neizrekljivih misterijev« [μυστηρίων τε τῶν ἀπορρήτων φανὰς ἔδειξεν Ὀρφεύς] (*Rhes.* 943–4).

Elevzinski misteriji tu sicer niso omenjeni eksplicitno, vendar pa se je treba zavedati, da je bila v Atenah četrtega stoletja že sama beseda »misterij« nedvoumno napotilo na Elevzino.⁸²⁹ Zaradi vsega tega ni naključje, da so Orfeja povezovali tudi z Muzajem, drugim slavnim mitskim pevcem, ki ga antični viri omenjajo v zvezi z Elevzino in dinastijo Evmolpov, glavnih svečnikov, ki so upravljali z elevzinskimi misteriji.

826 Theod. *Graec. aff. cur.* 1, 21; gl. tudi F. Graf, *Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit*, Berlin 1974, str. 22–39.

827 Prev. J. Ciglenečki.

828 Isti.

829 F. Graf, *op. cit.*, str. 29.

Antični viri so, kot je razvidno iz navedenih primerov, precej nedoločni glede vprašanja, *katere* misterije naj bi ustanovil Orfej. V vsakem primeru pa takšna pričevanja kažejo na številne in tesne povezave med Orfejem in misterijskimi kulti, kar je relevantno tudi za interpretacijo zlatih lističev. Na podlagi fragmentarno ohranjenih besedil in pogosto namerno nedoločnih in nejasnih virov je o povezavah med Orfejevimi in elevzinskimi misteriji težko karkoli z gotovostjo trditi, kljub temu pa se zdi na splošno upravičena domneva, da gre pri podzemnem srečanju s Perzefono, o katerem govorijo verzi na zlatih lističih, v osnovi za ponovitev misterijske izkušnje, ki je nekakšna inscenacija smrti oziroma priprava nanjo. Obredno *epopteío*, uzrtje podzemne boginje, je tako mogoče razumeti kot predizkušnjo tega, kar čaka dušo po smrti. Njen prehod v onstranstvo pa opisujejo verzi na zlatih lističih, ki jih – kot najverjetnejši kandidat – izreka prav Orfej.⁸³⁰

»Ko moraš umreti, / v Hada dobro zgrajeni dom. Na desni je izvir, / kjer stoji bela cipresa – / v njem se hladijo spuščajoče se duše pokojnih« [ἐπεὶ ἄν μέλλεισι θανέσθαι / εἰς Αἴδαο δόμος εὐρέας. ἔστ' ἐπὶ δεξιὰ κρένα, / πὰρ δ' αὐτὰν ἔστακῦα λευκὰ κυπάρισσος· / ἔνθα κατερχόμεναι ψυκαὶ νεκρὸν ψύχονται] (Hipponion 1–4).⁸³¹ S temi verzi se začne pripoved na zlatem lističu iz Hipponiona, ki je najdaljši in obenem najstarejši v celotnem korpusu ohranjenih lističev.

Na njem so bili zapisani podrobni napotki o tem, po kateri poti mora zaviti pokojnikova duša, da se v onstranstvu ne izgubi in uspešno doseže svoj cilj: odžejanje iz izvira Spomina. Pokojnikova duša se tako neposredno po smrti

830 Vsi ohranjeni zlati lističi so v slovenskem prevodu zbrani v dodatku k integralni slovenski izdaji *Fragmentov predsokratikov*, Ljubljana 2012, tretji zvezek.

831 Prev. J. Ciglenečki.

znajde na podzemnem razpotju, kjer se na desni strani nahaja izvir, njegov razpoznavni znak pa je bela cipresa, ki stoji ob njem. Temu izviru – v besedilu ni eksplicitno imenovan, vendar je iz konteksta očitno, da gre za izvir Pozabe, *léthe* – se mora pokojnikova duša na daleč izogniti. Kljub neznosni žeji, ki jo tare ob prihodu v podzemlje, iz izvira ne sme piti, ampak mora nadaljevati svojo pot, o čemer govorijo naslednji verzi: »Nikar ne približaj se temu izviru! / Naprej boš našel hladno vodo, ki iz jezera / Spomina priteka« [ταύτας τᾶς κράνας μεδὲ σχεδὸν ἐνγύθεν ἔλθεις, / πρόσθεν δὲ εὐρέσεις τᾶς Μναμοσύνας ἀπὸ λίμνας / ψυχρὸν ὕδωρ προρέον·] (Hipponion 5–7).⁸³²

Zaradi nepoznavanja novega okolja je pokojnikova duša, ko se ob prihodu v onstranstvo znajde na podzemnem razpotju, sprva zbegana in negotova, zaradi česar odločitev o izbiri prave poti zanjo ni preprosta. Platon to zmedo ob prihodu v podzemlje opisuje v odlomku iz *Fajdona*: »Toda potovanje v Had ni takšno, kot o njem govori Ajshilov Telef: on namreč pravi, da v Had vodi preprosta pot. Meni pa se zdi, da ni niti preprosta niti ena. Sicer tudi ne bi bili potrebni vodniki, niti ne bi mogel nihče zgrešiti v katerokoli smer, ker bi bila samo ena (...) Res, videti je, da ima mnogo razcepov in križišč« [ἔστι δὲ ἄρα ἡ πορεία οὐχ ὡς ὁ Αἰσχύλου Τήλεφος λέγει· ἐκεῖνος μὲν γὰρ ἀπλῆν οἴμὸν φησιν εἰς Ἄιδου φέρειν, ἡ δ' οὔτε ἀπλῆ οὔτε μία φαίνεται μοι εἶναι. οὐδὲ γὰρ ἂν ἡγεμόνων ἔδει· οὐ γάρ πού τις ἂν διαμάρτοι οὐδαμῶσε μιᾶς ὁδοῦ οὔσης. νῦν δὲ ἔοικε σχίσεις τε καὶ τριόδους πολλὰς ἔχειν·] (*Phaid.* 107e–108a).⁸³³

Ob prihodu v podzemlje, kjer se nahaja razpotje, duša zato potrebuje vodstvo – prav to pa ji ponujajo verzi na zlatih lističih, ki so jih ob smrti položili k pokojniku v grob, da bi se lažje orientiral v onstranstvu. Namen zlatih lističev ni podrobno opisovanje geografije podzemlja, ampak je,

832 Isti.

833 Prev. G. Kocijančič; prim. tudi *Grg.* 524a in *Resp.* 614c.

nasprotno, zaradi ekonomije prostora pozornost namenjena predvsem *desni* poti, ki edina vodi k izviru Spomina, končnemu cilju pokojnikove duše.⁸³⁴

Zlati listič iz Turijev pomen desne poti eksplicitno poudari kar dvakrat: »Takrat pa, ko duša sončno svetlobo zapusti, / *naj krene na desno* (...) in pozorno naj vse (opazuje). / ,Pozdravljen bodi, ki izkušnjo pretrpel si, kakršne nikdar poprej še nisi izkusil. / Bog postal si iz človeka. Kozliček si padel v mleko. / Pozdravljen, pozdravljen! *Po (poti) na desni* se odpravi / do svetih livad in gajev Perzezone« [ἀλλ' ὀπότεαμ ψυχῆ προλίπηι φάος ἀελίοιο, / δεξιὸν εἰς(ι)θι ἄς δεῖ τινα πεφυλαγμένον εὐ μάλα πάντα. / χαῖρε παθῶν τὸ πάθημα· τὸ δ' οὐπω πρόσθ(ε) ἐπεπόνθεις· / θεὸς ἐγένου ἐξ ἀνθρώπου· ἔριφος ἐς γάλα ἔπετες. / χαῖρε, χαῖρε, δεξιὰν ὁδοιπορ(ῶν) / λειμῶνάς τ(ε) ἱεροὺς καὶ ἄλσεα Φερσεφονείας] (Thurii). Iz teh verzov je razvidno, da je desna pot namenjena tistim, ki bodo po smrti deležni blaženosti in poboženja.⁸³⁵ Nasprotno pa se leva pot na teh lističih ne omenja, saj je osnovni namen teh besedil ta, da pokojnikovo dušo poučijo o pravi poti – in ne o napačni.

Različne poti v podzemlju tako predstavljajo različne posmrtno usode. Možnosti, ki jih ima pokojnik ob prihodu v podzemlje na izbiro, so namreč tri: (I) prva je izvir Pozabe, ki je na začetku desne poti; (II) druga je izvir Spomina, ki je prav tako na desni poti, le da nekoliko naprej; nazadnje pa je možnost tudi (III) leva pot, o kateri zlati lističi eksplicitno sicer ne govorijo, vendar pa njen obstoj implicira že samo dejstvo, da obstaja desna pot. Na podlagi tega je mogoče sklepati, da obstajajo tri različne usode po smrti. Te podzemne poti niso značilne samo za eshatologijo zlatih lističev, ampak so bile del vsegrških predstav o podzemlju, ki jih neodvisno od zlatih lističev posredno potrjujejo tudi drugi literarni viri.

834 F. Graf in S. I. Johnston, *op. cit.*, str. 99.

835 Prim. A. Bernabé in A. I. Jiménez san Cristóbal, *op. cit.*, str. 41–44.

Pri Pindarju v *Drugi olimpijski odi* onstranstvo tako naseljujeta dve osnovni skupini ljudi: na eni strani dobri ljudje, na drugi slabi. O tem govorijo naslednji verzi: »V vselej enakih nočeh in enakih dnevih / dobri ljudje deležni so sonca / in življenja brez muk, / za nično prebitje / z močjo lastnih rok ne rijejo zemlje / ne morske vode, a družno z bogovi / častitimi, v sreči držanih obljub / brez solze mineva jim čas, / vtem ko prestajajo ostali neznosno trpljenje« [Δ' ἴσαις δὲ νύκτεσσιν αἰεὶ, / ἴσαις δ' ἀμέραις ἄλιον ἔχοντες, ἀπονέστερον ἐσλοὶ δέκονται βίοντον, οὐ χθόνα ταράσσοντες ἐν χερὸς ἀκμᾷ / οὐδὲ πόντιον ὕδωρ / κεινὰν παρὰ δίαιταν, ἀλλὰ παρὰ μὲν τιμίοις / θεῶν οἴτινες ἔχαιρον εὐορκίαις / ἄδακ' ρυν νέμονται / ? αἰῶνα, τοὶ δ' ἀπροσόρατον ὀκχέοντι πόνον] (*Ol.* II. 61–78).⁸³⁶ Delitev na dobre in slabe, ki jo implicirajo navedeni verzi, v grobem ustreza delitvi na desno in levo pot, ki jo implicirajo tudi besedila na zlatih lističih.

A vendar se poleg obeh osnovnih skupin, tj. dobrih in slabih ljudi, pri Pindarju pojavi še tretja, mnogo elitnejša skupina ljudi, ki se po smrti preseli na Otok blaženih: »Srčnejši, / ki so trikrat vzdržali / na obeh bregovih in v dušah zatrli so vsa / krivična dejanja, gredo po Zevsovi poti / k stolpu Kronosa, kjer oceanske / sape pihljajo okrog Otoka blaženih« [ὄσοι δ' ἐτόλμασαν / ἐστρίς / ἐκατέρωθι μείναντες ἀπὸ πάμπαν ἀδίκων ἔχειν / ψυχάν, ἔτειλαν Διὸς ὁδὸν παρὰ Κρόνου / τύρσιν· ἔνθα μακάρων / νᾶσον ὠκεανίδες / αὖραι περιπνέοισιν·] (*Ol.* II. 67–73).⁸³⁷ Na otok blaženih, kakor je razvidno iz teh verzov, po smrti odidejo samo tisti, ki so trikrat zapored pogumno vzdržali na obeh straneh, tako v podzemlju kakor na zemlji, in pri tem v svojih dušah zatrli slaba dejanja: »Pelej in Kadmos sodita mednje, / pa tudi Ahil, ki ga tjakaj je mati odložila, / potem ko je s prošnjami Zevsu omečila srce« [Πηλεύς τε καὶ Κάδ'μος ἐν τοῖσιν ἀλέγονται· / Ἀχιλλέα τ' ἔνεικ', ἐπεὶ

836 Prev. J. Ciglenečki.

837 Isti.

Ζηνὸς ἦτορ / ? λιταῖς ἔπεισε, μάτηρ·] (*Ol.* II. 78–80). Pri Pindarju torej obstajajo tri kategorije pokojnih: (I) slabi ljudje, ki jih po smrti čaka »neznosno trpljenje«; (II) dobri ljudje, ki so po smrti deležni družbe bogov, a le začasno; ter nazadnje (III) izjemni posamezniki, ki so po smrti predstavljani na Otok blaženih.

Takšna razdelitev, kot jo srečamo v Pindarjevi *Drugi olimpijski odi*, se lepo vklaplja v geografijo podzemlja, kakršno opisujejo zlati lističi: (I) duše slabih ljudi po smrti uberejo levo pot, medtem ko drugi odidejo po desni, pri čemer se (II) duše neposvečenih ustavijo na prvi postaji, kjer se odžejajo iz izvira Pozabe, medtem ko (III) duše posvečenih posameznikov pot nadaljujejo naprej do dežele blaženih, od koder se – za razliko od prvih dveh skupin – nikoli več ne vrnejo.⁸³⁸ Zlati lističi zato pokojnikovo dušo eksplicitno opozarjajo, da mora nadaljevati po desni poti vse do izvira Spomina, kjer jo bodo pričakali podzemni stražarji in ji postavili odločilno vprašanje.

O tem govorijo naslednji verzi: »Naprej boš našel hladno vodo, ki iz jezera / Spomina priteka. Stražarji so pred njo, / ki vprašali te bodo premišljeno, / kaj iščeš v temi pogubnega Hada?« [πρόσθεν δὲ θεύρεσις τὰς Μναμοσύνας ἀπὸ λίμνας / ψυχρὸν ὕδωρ προρέον· φύλακες δὲ ἐπύπερθεν ἔασι. / τοὶ δὲ σε εἰρέσονται ἐν φρασί πευκαλίμαισι / ὅ τι δὲ ἐξερέες Ἄϊδος σκότος ἀστερόεντος] (*Hipponion* 6–9).⁸³⁹ Duša se s pravilnim odgovorom, s katerim se je seznanila za časa življenja, ko je bila posvečena v misterije, legitimira kot nekdo, ki je po rodu enak bogovom, o čemer govorijo naslednji verzi: »Zemlje otrok sem in zvezdnega Neba, / toda rod moj je nebeški. To sami že veste. / Od žeje sem izsušena in propadam! Dajte mi brž / hladne vode, ki iz jezera Spomina priteka!« [Ἰῆς παῖς εἰμι καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος, / αὐτὰρ ἐμοὶ γένος οὐράνιον· τόδε δ' ἴστε καὶ αὐτοί· / δίψῃ δ' εἰμι

838 Prim. F. Graf in S. I. Johnston, *op. cit.*, str. 100.

839 Prev. J. Ciglencečki.

αὔη καὶ ἀπόλλυμαι· ἀλλὰ δότ' αἴψα / ψυχρὸν ὕδωρ προρέον
τῆς Μνημοσύνης ἀπὸ λίμνης'] (Petelia 6–9).⁸⁴⁰

Prvi del dogovora (»Zemlje otrok sem in zvezdnega Neba«), ki se kot nekakšna formula pojavlja tudi na drugih zlatih lističih, je aluzija na verze iz Heziodove *Teogonije*: »Sla vljene, Zevsove hčere! Ve dajte mi pesem mikavno, / pojte o svetem mi rodu nesmrtnikov, večno živečih, / kar sta spočela jih Zemlja in Nébes, z zvezdami posuti, / kar jih mrakobna je Noč, kar Morje je slano rodilo« [χαίρετε τέκνα Διός, δότε δ' ἱμερόεσσαν ἀοιδήν· κλείετε δ' ἀθανάτων ἱερὸν γένος αἰὲν ἑόντων, / οἱ Γῆς ἐξεγένοντο καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος, / Νυκτός τε δνοφερῆς, οὗς θ' ἄλμυρός ἔτρεφε Πόντος] (*Th.* 104–107).⁸⁴¹ O so-rodstvu med bogovi in ljudmi, ki so medsebojno povezani na ravni nasebja, govorijo tudi verzi iz druge Heziodove pesnitve z naslovom *Dela in dnevi*: »Če pa želiš, ti drugo bom zgodbo na kratko orisal, / dobro poznam jo, a ti si vtisni v spomin jo globoko, / zgodbo o skupnem izvoru bogov in ljudi umrljivih« [Εἰ δ' ἐθέλεις, ἕτερόν τοι ἐγὼ λόγον ἐκκορυφώσω / εὖ καὶ ἐπισταμένως· σὺ δ' ἐνὶ φρεσὶ βάλλεο σῆσιν / ὡς ὁμόθεν γεγάασι θεοὶ θνητοὶ τ' ἄνθρωποι] (*Erg.* 106–108).⁸⁴² Prav sorodnost med ljudmi in bogovi, o katerih govorita oba navedena odlomka, poudarjajo tudi zlati lističi, ko pokojnikovi duši sugerirajo odgovor: »Zemlje sem sin in zvezdnih Nebes.« Pokojnik je namreč na ravni telesja sicer res »sin zemlje«, vendar pa je na ravni nasebja obenem tudi »sin zvezdnih nebes« in kot tak vreden družbe bogov.

Ko se duša odžeja iz izvira Spomina – ta ima konotacijo *panoramskega spomina*, v katerem je zaobjeto vse preteklo, sedanje in prihodnje –, se odpravi na svojo poslednjo pot, o čemer govorijo sklepni verzi na lističu iz Hipponiona: »Iz jezera Spomina dali ti bodo piti. / In ko izpiješ, odšel boš tudi

840 Isti.

841 Prev. K. Gantar.

842 Isti.

ti po dolgi sveti poti, po kateri / še drugi slavni posvečenci in bakhi gredo« [καὶ δέ τοι δόσοσι πιέ τῆς Μνεμοσύνης ἀπὸ λίμνας. / καὶ δέ καὶ σύ πὶν ὁδὸν ἔρχεται, ἄν τε καὶ ἄλλοι / μύσται καὶ βάχχοι ἱερὰν στείχοσι κλεινοί] (Hippon. 14–16).⁸⁴³ »Dolga sveta pot«, po kateri hodijo »slavni posvečenci in bakhi«, vodi neposredno v poboženje, s čimer se pripoved na tem zlatem lističu tudi konča.

Podobne motive srečamo tudi na drugi skupini zlatih lističev, kjer se pokojnikova duša najprej identificira s tisti mi, ki so šli za časa življenja skozi proces očiščenja, takoj potem pa – podobno kot na prvi skupini lističev – poudari svojo božansko provenienco, so-rodnost z bogovi: »Čista prihajam od čistih, kraljica podzemlja, / Evkles, Evbulej in drugi nesmrtni bogovi – / tudi sama ponosno trdim, da sem iz vašega blaženega rodu« [ἔρχομαι ἐκ κοθαρῶν κοθαρά χθονίων βασιλεια, / Εὐκλῆς, Εὐβουλεύς τε καὶ ἀθάνατοι θεοὶ ἄλλοι· / καὶ γὰρ ἐγὼν ὑμῶν γένος ὄλβιον εὐχομαι εἶμεν] (Thurii 1–3).⁸⁴⁴

V verzih, ki sledijo, pokojnikova duša opisuje, kako je s smrtjo telesa izstopila iz »težko objokovanega, bolečega kroga«, kar je verjetno aluzija na reinkarnacijski cikel, in se znašla v naročju podzemne Kraljice: »A Usoda me je pokorila [in drugi nesmrtni bogovi] in zvezd metalec s strelo. / Iz globoko bolečega, težavnega kroga sem odletela, urnih nog sem stopila na ljubljene venec, / se v naročje potopila Vladovalke, Kraljice podzemlja« [ἀλά με Μοῖρα ἐδάμασε καὶ ἀθάνατοι θεοὶ ἄλλοι καὶ ἀσπεροβλήτα κεραυνόν. / κύκλο δ' ἐξέπταν βαρυπενθέος ἀργαλέοιο, / ἡμερτὸ δ' ἐπέβαν στεφάνο ποσὶ καρπαλίμοισι, / Δεσποίνας δὲ ὑπὸ κόλπον ἔδυν χθονίας βασιλείας] (Thurii 4–7).⁸⁴⁵

Motiv »Usode«, *Moïre*, ki je pokorila dušo, je verjetno aluzija na homerski opis Heraklove smrti: »Saj tudi Herakla

843 Prev. J. Ciglenečki.

844 Isti.

845 Isti.

sila ni ušla pogubni usodi, / dasi nadvse ga ljubil je Zevs, vladalec Kronion, / ne, ukrotila je Usoda ga in Herino besno sovraštvo« [οὐδὲ γὰρ οὐδὲ βίη Ἡρακλῆος φύγε κῆρα, / ὅς περ φίλτατος ἔσκε Διὶ Κρονίῳνι ἄνακτι· / ἀλλὰ ἐ μοῖρα δάμασσε καὶ ἀργαλέος χόλος Ἴηρης] (*Il.* xviii 119).⁸⁴⁶ S tem namigom na Heraklovo smrt, ki implicira apoteozo in neposreden vstop v družbo nesmrtnih bogov,⁸⁴⁷ se pokojnikova duša poistoveti s slavnimi heroji, ki se jim bo pridružila po smrti.⁸⁴⁸

Na takšno apoteozo kaže tudi motiv strele, saj grški izraz *elysion*, »Elizej«, kamor bogovi pošljejo izjemne posameznike, etimološko verjetno izhaja iz besede *enelysios*, kar pomeni »zadet od strele«.⁸⁴⁹ Grška mitologija smrti od strele ne povezuje le s Heraklom, ampak tudi s Semelo in Asklepijem, pri čemer je njihov skupni imenovalec to, da so vsi po smrti doživeli poboženje.⁸⁵⁰ Tudi na zlatih lističih sočasna omemba Usode in strele tako najverjetne namiguje na pokojnikovo apoteozo, kar se zdi še posebno verjetno zato, ker Perzefona neposredno za tem izreče formulo poboženja: »Blažen in najsrečnejši, *namesto smrtnik boš bog*« [ὄλβιε καὶ μακαριστέ, θεὸς δ' ἔσῃ ἀντὶ βροτοῖο] (*Thurii* 9).⁸⁵¹ S tem je pot duše skozi razpotja podzemlja končana: pokojnik je presegel svojo umrljivo naravo, ki ga prek telesja veže na spremenljivo prisostvo, in postal nesmrtni bog.

Tudi na tretji skupini zlatih lističev, najdenih v Pelinni, se razločno pojavi motiv poboženja, ki se izrazi v verzu: »Zdaj si umrl in zdaj si prišel v bivanje, *trikrat blaženi*, na ta isti dan« [νῦν ἔθανες καὶ νῦν ἐγένου, τρισόλβιε, ἄματ τῶιδε] (*Pelinna* 1). Posebno vlogo ima pri tem motiv mleka,

846 Prev. A. Sovrè (prirejen prevod).

847 F. Graf in S. I. Johnston, *op. cit.*, str. 126.

848 *Ibid.*, str. 125.

849 W. Burkert, »Elysion«, v: *Glotta* 39 (1961), str. 208–213.

850 F. Graf in S. I. Johnston, *op. cit.*, str. 126.

851 Prev. J. Ciglencečki.

ki simbolizira vnovično rojstvo: »Bik si skočil v mleko. / Urno si skočil v mleko. / Oven si padel v mleko« [ταῦρος εἰς γάλα ἔθορες, / αἶψα εἰς γάλα ἔθορες, κρις εἰς γάλα ἔπεσες] (Pelinna 3–5).⁸⁵² S tem je pokojnikova duša pripravljena, da se pridruži drugim blaženim: »Vino imaš, srečno čast, / pod zemljo pa te čakajo posvetitve kakor tudi drugi blaženi« [οἶνον ἔχεις εὐδαίμονα τιμὴν / κἀπιμένει σ' ὑπὸ γῆν τέλεα ἄσσαπερ ὄλβιοι ἄλλοι] (Pelinna 6–7).⁸⁵³

Upravičena se zdi domneva, da vse to pestro dogajanje po smrti, ki ga opisujejo verzi na zlatih lističih, bolj ali manj zvesto odseva osrednje obredno dejanje elevzinskih misterijev. Vsebinskih in strukturnih sorodnosti med elevzinskimi misteriji in opisi na zlatih lističih je veliko, vendar je osrednja podobnost nedvomno srečanje s Perzefono, elevzinsko »Kraljico podzemlja«, ki se v obeh kontekstih pojavi po smrti, bodisi obredni bodisi resnični, na samem vrhuncu mistične drame.⁸⁵⁴ Pri tem seveda ne smemo pozabiti, da so vse to zgolj deskriptivne ubeseditve s perspektive zunanjega opazovalca, ki se neponovljive enkratnosti in neizrekljivosti misterijskega doživetja dotikajo le posredno. Za elevzinski obred in vse druge sorodne kulte tako nedvomno velja Aristotelova misel, da misteriji niso stvar učenja, ampak Izkušnje [οὐ μαθεῖν τι δεῖν ἀλλὰ παθεῖν] (Rose, fr. 15). Ta osebna Izkušnja, ki je osnova vseh antičnih misterijev, je tesno prepletena s simboliko smrti in vnovičnega rojstva, kar se zrcali tudi v naukih arhaičnih mislecev.

Za razliko od tradicionalnih grških predstav, ki so glede posmrtnega življenja zelo neosebne, saj vsem ljudem brez razlike namenjajo enako usodo po smrti, pa ima znotraj

852 Isti.

853 Isti.

854 F. Graf, »Dionysian and Orphic Eschatology: New Texts and Old Questions«, v: T. H. Carpenter in C. A. Faraone (ured.), *op. cit.*, str. 242.

misterijskih kultov in eshatologije, kakršna je izpričana pri arhaičnih mislecih, individualna človeška usoda osrednjo vlogo. Vsi ti nauki namreč dajejo odgovor na temeljna človeška vprašanja: »Od kod prihajam?«, »Kdo sem?«, »Kam grem po smrti?«. Ta vprašanja pridejo še posebno do izraza v naukih o posmrtnem preseljevanju, ki se v grškem svetu razmahnejo približno v času, ko se na obalah male Azije rojeva filozofija. Z apodiktično gotovostjo in lapidarnostjo je ta nauk izražen na eni izmed koščenih tablic, najdenih v Olbiji na obalah Črnega morja, na kateri je zapisano: »Življenje – smrt – življenje – Resnica.«

Nauk o reinkarnaciji, ki ga jasno implicirajo te štiri besede, je bil v grški filozofiji prisoten od njenih najzgodnejših začetkov pa vse do konca antike: srečamo ga že v arhaičnem grštvu, nato v klasičnem obdobju, kjer ima pomembno mesto v Platonovih dialogih, v helenizmu ga prevzamejo stoiki, v prvih stoletjih po Kristusu pa vnovičen razmah doživi v srednje- in novoplatonizmu ter sočasnih gnostičnih gibanjih. Zanimivo je, da v predklasičnem obdobju še ni bilo ustaljenega izraza, s katerim bi Grki ta nauk označevali, zato se vse do Platona v virih omenja zgolj deskriptivno.⁸⁵⁵ Najstarejši izraz zanj je verjetno *palingenesía*, »vnovično rojstvo«, oziroma v glagolski obliki *pálin gígnesthai*, ki se omenja v Platonovih dialogih *Menon* (81b) in *Fajdon* (70c in 72a). Nauk o (re)inkarnaciji označujeta tudi izraza *metempsychosis* in *metempsychosis*. V zvezi z njima Olimpiodor sicer pripominja, da je izraz *metempsychosis* primernejši od *metempsychosis*, saj duša potuje *prek* telesa in ne *prek* duše, vendar pa sta v praksi oba označevala isto.⁸⁵⁶

Glede izvora nauka o (re)inkarnaciji so si bili Grki edini v tem, da ga je treba iskati zunaj meja grškega sveta. Herodot tako na nekem mestu omenja, da so »Egipčani prvi

855 W. Stettner, *Die Seelenwanderung bei Griechen und Römern*, Stuttgart–Berlin 1934, str. 3.

856 *Ibid.*

zagovarjali nauk, da je človeška duša nesmrtna, saj po razpadu telesa vselej vstopi v drugo živo (bitje), ki se takrat rojeva. Ko tako preide vse kopenske, morske in leteče (živali), znova vstopi v človeško telo, ki se pravkar rojeva, ta njen obhod pa traja tri tisoč let« [Πρῶτοι δὲ καὶ τόνδε τὸν λόγον Αἰγύπτιοί εἰσι οἱ εἰπόντες, ὡς ἀνθρώπου ψυχὴ ἀθάνατός ἐστι, τοῦ σώματος δὲ καταφθίνοντος ἐς ἄλλο ζῶον αἰεὶ γινόμενον ἐσδύεται· ἐπεὰν δὲ πάντα περιέλθῃ τὰ χερσαῖα καὶ τὰ θαλάσσια καὶ τὰ πετεινά, αὐτὶς ἐς ἀνθρώπου σῶμα γινόμενον ἐσδύνειν· τὴν περιήλυσιν δὲ αὐτῆ γίνεσθαι ἐν τρισχιλίοισι ἔτεσι] (DK 14 A 1).⁸⁵⁷

Težava navedene Herodotove teorije o izvoru nauka o posmrtnem preseljevanju je, da Egipčani takšnega nauka – vsaj pred obdobjem helenizma, ko se je po Egiptu razširila grška kultura – niso poznali.⁸⁵⁸ V egipčanski *Knjigi mrtvih* sicer najdemo predstavo o posmrtnem življenju, vendar pa se njeni opisi bistveno razlikujejo od Herodotovega pričevanja. Po egipčanskih predstavah se ljudje po smrti res spremenijo v žival, v podobi katere se lahko vračajo na tukajšnji svet, vendar pa je njihova vrnitev mogoča le za krajši čas in ne v smislu reinkarnacijskega cikla, kakršnega opisuje navedeni odlomek pri Herodotu. Prav tako je z naukom o posmrtnem preseljevanju duše nezdružljiva egipčanska tradicija mumificiranja teles, ki sama po sebi priča o povsem drugačnem pojmovanju telesa in smrti. Egiptologi se tako danes strinjajo, da nauk o posmrtnem preseljevanju, kakršnega opisuje Herodot, ne more biti egipčanskega izvora.

Verjetneje se zato zdi, da Herodot v egipčansko kulturo, nad katero se tudi sicer neprikrito navdušuje, namerno projicira nekatere predstave in verovanja, s katerimi se je srečal doma, da bi jih s tem naredil bolj častitljive in zbudil

857 Prev. J. Ciglencečki.

858 Prim. H. S. Long, *A Study of the Doctrine of Metempsychosis in Greece from Pythagoras to Plato*, Princeton 1948, str. 6.

vtis njihove starodavnosti.⁸⁵⁹ Odlomek o egipčanskem izvoru nauka o posmrtnem preseljevanju Herodot skrivnostno sklene z besedami: »Ta nauk so prevzeli (tudi) neki Grki – eni prej, drugi pozneje –, kakor da je njihov lasten; tudi njihova imena poznam, a jih ne bom zapisal« [Τούτω τῷ λόγῳ εἰσὶ οἱ Ἑλλήνων ἐχρήσαντο, οἱ μὲν πρότερον, οἱ δὲ ὕστερον, ὡς ἰδίῳ ἑωυτῶν ἔονται· τῶν ἐγὼ εἰδῶς τὰ οὐνόματα οὐ γράφω] (DK 14 A 1).⁸⁶⁰ Herodotova namerna nedoločnost glede konkretnih imen odpira prostor za različne spekulacije o tem, kdo med Grki bi utegnil najbolj ustrezati njegovemu opisu.

Iz drugih antičnih virov je znano, da so bile sorodne predstave o posmrtnem preseljevanju razpoznavno znamenje pitagorejskih in orfičnih krogov, podoben nauk pa pozneje srečamo tudi pri Empedoklu. Kljub razmeroma majhnemu naboru možnosti med interpreti ni soglasja glede tega, komu izmed njih je navedeni Herodotov opis najbliže.⁸⁶¹ Ob podrobnejšem pregledu arhaičnih naukov o posmrtnem preseljevanju hitro ugotovimo, da se nobeden izmed njih v celoti ne vklaplja v opis reinkarnacijskega cikla, kakršnega najdemo pri Herodotu. Vsekakor je mogoče, da Herodot teh naukov ni natančno poznal, zaradi česar je njegov povzetek zgolj približen, ni pa mogoče izključiti niti možnosti, da je imel pred očmi neki konkreten nauk o reinkarnaciji, o katerem danes ne vemo ničesar.

Kakorkoli že, veliko verjetneje kot Herodotova teza o egipčanskem izvoru reinkarnacije je, da se je nauk o tem v Grčijo razširil iz Indije, kjer so se sorodni nauki ohranili vse do današnjih dni. Za poznejše antične pisce, kot sta na primer Numenij in Porfirij, ni bilo nobenega dvoma, da so med grško in indijsko kulturo že od nekdaj obstajale tesne

859 W. Burkert, *Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*, Nürnberg 1962, str. 103.

860 Prev. J. Ciglencečki.

861 Prim. W. Burkert, *op. cit.*, str. 103, op. 39.

vezi.⁸⁶² Historičnih povezav med Indijo in Grčijo v arhaičnem času poznejša pričevanja sicer ne dokazujejo, kljub temu pa, zgodovinsko gledano, takšni stiki niso bili nemožni. Mogočni perzijski imperij se je v času, ko se je nauk o reinkarnaciji prvič pojavil na grških tleh, raztezal od jonske Grčije vse do Indije, pri čemer je bila cestna infrastruktura za tedanji čas izjemno razvita in dobro organizirana. Toda ker arheološki predmeti, ki bi dokazovali močnejše kulturne povezave med Indijo in Grčijo, za obdobje pred Aleksandrom Velikim skorajda niso ohranjeni, je tezo o indijskem izvoru nauka o reinkarnaciji mogoče zagovarjati zgolj na podlagi strukturnih in vsebinskih sorodnosti med indijskimi in grškimi različicami tega nauka.⁸⁶³

Podobnosti med temi nauki so namreč tako po svoji strukturi kot po vsebini preveč specifične, da bi šlo zgolj za naključen in medsebojno neodvisen razvoj, prav tako pa je zgovorno tudi dejstvo, da mnogih sorodnih elementov v naukih o reinkarnaciji pri ljudstvih drugod po svetu ne najdemo.⁸⁶⁴ Glede na to, da je nauk o reinkarnaciji v Indiji kronološko izpričan prej kot v Grčiji, pri čemer je mogoče spremljati tudi njegov postopni razvoj, medtem ko se, nasprotno, v grškem svetu pojavi iznenada in v že razviti obliki, se zdi upravičeno domnevati, da je ta nauk v Grčijo prišel iz Indije.⁸⁶⁵ Prav »izdelanost«, s katero se nauk o reinkarnaciji pojavi na grških tleh, je obenem tudi močan argument proti tezi, ki so jo zastopali nekateri starejši avtorji,⁸⁶⁶ da se je ta nauk v Grčiji razvil samostojno, postopno in brez zunanjih vplivov.

862 T. McEvelley, *The Shape of Ancient Thought. Comparative Studies in Greek and Indian Philosophies*, New York 2002, str. 98.

863 H. S. Long, *op. cit.*, str. 9.

864 T. McEvelley, *op. cit.*, str. 98–99.

865 *ibid.*, str. 117.

866 E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, I 1, Leipzig ⁷1923; I 2, Leipzig ⁶1920, str. 75sl.

Kljub temu vprašanje historičnega porekla nauka o reinkarnaciji za nas ni bistvenega pomena; čeprav je tezo o indijskem izvoru s historičnega vidika težko dokazati in še teže ovreči, lahko indijske nauke o reinkarnaciji razumemo kot dobrodošel *comparandum* in obenem hermenevtični namig, ki lahko pomaga osvetliti nekatere aspekte bolj fragmentarno ohranjenih grških naukov ter jih smiselno povezati v koherentno celoto. Tako v Indiji kot v Grčiji je za nauk o reinkarnaciji značilna izrazita tridelna struktura, ki jo je mogoče zaobjeti v naslednjih točkah: (I) inkarnacijski cikel (sanskrt: *samsāra*, grško: *metempsychosis*); (II) moralni zakoni, ki znotraj tega cikla odločajo o posmrtni usodi (sanskrt: *karma*, grško: *kátharsis*), ter (III) negativno pojmovanje sveta in končna osvoboditev iz kroga vnovičnih rojstev (sanskrt: *moksa*, grško: *lýsis*).⁸⁶⁷ Poglejmo torej podrobneje vsako od teh točk posebej.

Predstava o nenehnem krogotoku smrti in vnovičnih rojstev – *kýklos genéseos*, kot so temu pozneje rekli novoplatoniki⁸⁶⁸ – je pri arhaičnih mislecih razmeroma dobro izpričana. Kot je razvidno že iz navedenega odlomku pri Herodotu, nesmrtna duša znotraj inkarnacijskega kroga prepotuje »vse kopenske, morske in leteče (živali)«, dokler »znova ne vstopi v človeško telo, ki se pravkar rojeva« [ἐπεὶ δὲ πάντα περιέλθῃ τὰ χερσαῖα καὶ τὰ θαλάσσια καὶ τὰ πετεινά, αὐτίς ἐς ἀνθρώπου σῶμα γινόμενον ἐσδύνειν·] (DK 14 A 1).⁸⁶⁹ A ta Herodotov opis predstavlja le splošen okvir, ki se pri konkretnih duhovnih skupnostih in posameznih mislecih razlikuje v številnih podrobnostih.

Bizantinski leksikon *Suida* nauk o posmrtnem preseljevanju duše pripisuje že Ferekidu s Siroso. Razlog za to gre

867 T. McEvilley, *op. cit.*, str. 98.

868 W. Stettner, *op. cit.*, str. 9.

869 Prev. J. Ciglenečki.

bržkone iskati v tem, da ga antični viri povezujejo s Pitagorom, pri katerem je tak nauk dobro izpričan: »Pravijo, da se je pri njem učil Pitagora, medtem ko sam ni imel učitelja, ampak se je izučil tako, da si je priskrbel skrivne knjige Feničanov. (...) *Bil je prvi, ki je vpeljal nauk o preseljevanju duše*« [διδαχθῆναι δὲ ὑπ' αὐτοῦ Πυθαγόραν λόγος, αὐτὸν δὲ οὐκ ἐσχηκέναι καθηγητήν, ἀλλ' ἑαυτὸν ἀσκήσαι κτησάμενον τὰ Φοινίκων ἀπόκρυφα βιβλία. (...) καὶ πρῶτον τὸν περὶ τῆς μετεμψυχώσεως λόγον εἰσηγήσασθαι.] (DK 7 A 2).⁸⁷⁰ V ozadju domnevnega Ferekidovega nauka o reinkarnaciji, ki ga razen pozne in nezanesljive *Suide* drugi viri ne omenjajo, se verjetno skriva projekcija, da je učenec – v tem primeru Pitagora – zastopal iste nauke kot njegov učitelj Ferekid.

Antični viri nauk o posmrtnem preseljevanju tako z večjo zanesljivostjo pripisujejo šele Pitagoru. Strnjen povzetek njegovega nauka o reinkarnaciji podaja odlomek pri Porfiriju, ki se opira na Aristotelovega učenca Dikajarha, zaradi česar kljub poznemu datumu nastanka verjetno odseva starejše izročilo.⁸⁷¹ Porfirij pravi, da je »te nauke v Grčijo, kot se zdi, prvi prinesel Pitagora« [φέρεται γὰρ εἰς τὴν Ἑλλάδα τὰ δόγματα πρῶτος κομίσει ταῦτα Πυθαγόρας] (DK 14 A 8a), sam nauk pa povzame z besedami, da »je duša nesmrtna, da se spreminja v druge vrste živih (bitij), poleg tega pa še, da se v nekakšnih *obhodih* znova zgodi to, kar se je že zgodilo, da sploh ni ničesar novega in da je vsa živa bitja, ki so rodila, treba imeti za sorodna« [ὡς ἀθάνατον εἶναι φησὶ τὴν ψυχὴν, εἴτα μεταβάλλουσιν εἰς ἄλλα γένη ζώων, πρὸς δὲ τούτοις ὅτι κατὰ περιόδους τινὰς τὰ γενόμενά ποτε πάλιν γίνεται, νέον δ' οὐδὲν ἀπλῶς ἔστι, καὶ ὅτι πάντα τὰ γινόμενα ἔμψυχα ὁμογενῆ δεῖ νομίζειν.] (DK 14 A 8).⁸⁷² Izraz *períodos*, »ob-hod«, »krog«, »obdobje«, ki se pojavi v odlomku, bržkone implicira prav inkarnacijski

870 Isti.

871 W. Burkert, *op. cit.*, str. 100.

872 Prev. J. Ciglenečki.

ciklus. Starejša pričevanja o Pitagorovem nauku so na žalost precej bolj skopa, zato je iz njih mogoče razbrati le posamezne elemente, ki so bili izvorno del mnogo širše podobe.

Najstarejši med temi pričevanji je fragment, ohranjen pri Diogenu Laertskem (VIII 36), v katerem se Ksenofan norčuje iz Pitagorovega nauka: »Ko je nekoč šel mimo, ko (so) pretepali psa, / se mu je (ta) zasmilil, (zato) je izrekel naslednje besede: / ,Prenehaj vendar z udarci, zakaj prepoznal sem / dušo prijatelja, ko zaslišal sem cviljenje« [καί ποτέ μιν στυφελίζομένου σκύλακος παριόντα / φασίν ἐποικτίραι καὶ τόδε φάσθαι ἔπος / ,παῦσαι, μηδὲ ῥάπιζ', ἐπεὶ ἡ φίλου ἀνέρος ἐστὶν / ψυχὴ, τὴν ἔγνων φθεγγαμένης αἰῶν'] (DK 21 B 7,2–5).⁸⁷³ Navedeni fragment dokazuje, da je bil Pitagorov nauk o reinkarnaciji splošno znan že v 6. stol. pr. Kr., saj ga v nasprotnem primeru Ksenofan ne bi mogel parodirati na ta način.

Na podlagi tega odlomka je tudi razvidno, da je pri Pitagoru inkarnacijski ciklus vključeval tako ljudi kot živali ter da se pokojnikova duša očitno ne giblje linearno od primitivnejših k razvitejšim oblikam živih bitij, kot je to pri Herodotovem opisu, ampak tudi navzdol po hierarhični lestvici živih bitij. Iz navedenega fragmenta je prav tako razvidno, da ima duša vlogo nosilke človeške osebnosti. Pitagorov prijatelj je svojo individualno določenost oziroma sebstvo očitno ohranil tudi po selitvi v živalsko telo, saj ga v nasprotnem primeru Pitagora ne bi mogel prepoznati.⁸⁷⁴

Znotraj inkarnacijskega cikla duša vedno znova zapade v ujetništvo telesa. O tem govori Platon v *Fajdonu*, ki je med vsemi njegovimi dialogi najbolj pitagorejsko obarvan, saj sta Sokratova sogovornika pitagorejca Simija in Kebes, poleg tega pa je dogajanje postavljeno v mesto Fliunt, ki je slovelo po močni pitagorejski skupnosti. Zaradi pitagorejskega

873 Isti.

874 H. S. Long, *A Study of the Doctrine of Metempsychosis in Greece from Pythagoras to Plato*, Princeton 1948, str. 17.

pridihla, ki preveva celoten dialog, je mogoče upravičeno domnevati, da so tudi opisi nauka o reinkarnaciji, na katerega aludira Platon, bolj ali manj zveste odslikave pitagorejskih predstav.⁸⁷⁵

Sokrat tako na nekem mestu pravi, da so duše »prisiljene bloditi okrog takšnih krajev, ker prestajajo pravično kazen za prejšnjo vzgojo, ki je bila slaba. Blodijo pa tako dolgo, dokler zaradi poželenja po tem, kar jih spremlja in ima telesno obliko, spet ne postanejo vklenjene v telo. Vklenjene pa so, kakor je naravno, v takšni naravi, v kakršni so se urile v življenju« [καὶ οὐ τί γε τὰς τῶν ἀγαθῶν αὐτὰς εἶναι, ἀλλὰ τὰς τῶν φαύλων, αἱ περὶ τὰ τοιαῦτα ἀναγκάζονται πλανᾶσθαι δίκην τίνουσαι τῆς προτέρας τροφῆς κακῆς οὕσης. καὶ μέχρι γε τούτου πλανῶνται, ἕως ἂν τῇ τοῦ συνεπακολουθοῦντος, τοῦ σωματοειδοῦς, ἐπιθυμία πάλιν ἐνδεθῶσιν εἰς σῶμα ἐνδοῦνται δέ, ὥσπερ εἰκός, εἰς τοιαῦτα ἦθη ὅποι' ἄττ' ἂν καὶ μεμελετηκυῖαι τύχῳσιν ἐν τῷ βίῳ] (*Phaid.* 81d–e).⁸⁷⁶

Jasen namig na pitagorejski nauk o zaporednem utelešanju duše je tudi odlomek pri Aristotelu, v katerem svojim predhodnikom na splošno očita, da so pri svojih razlagah premalo upoštevali telesno razsežnost, poimensko pa omenja prav pitagorejce: »Oni pa poskušajo razlagati, kakšna neki je duša, medtem ko poleg tega ničesar dodatno ne opredelijo glede telesa, ki naj jo sprejme, kakor da bi bilo mogoče – *na način pitagorejskih bajk* –, da se naključna duša potopi v naključno telo« [οἱ δὲ μόνον ἐπιχειροῦσι λέγειν ποῖόν τι ἡ ψυχὴ, περὶ δὲ τοῦ δεξομένου σώματος οὐθὲν ἔτι προσδιορίζουσιν, ὥσπερ ἐνδεχόμενον κατὰ τοὺς Πυθαγορικοὺς μύθους τὴν τυχοῦσαν ψυχὴν εἰς τὸ τυχόν

875 O vplivu arhaičnih predstav na pojmovanje smrti v Platonovem *Fajdonu* prim. J. Ciglencečki, »Duše mirišu na Had' (Heraklit fr. 98): Ontološke pretpostavke ranogrčke eshatologije i Platonovo poimanje besmrtnosti u *Fedonu*«, v: D. Barbarić in P. Šegedin (ured.), *Platonov nauk o duši*, Zagreb 2010, str. 23–46.

876 Prev. G. Kocijančič.

ἐνδύεσθαι σῶμα] (*De anim.* 407b 20–23).⁸⁷⁷ Aristotel v navedenem odlomku govori o nekakšnih »pitagorejskih bajkah«, *pythagorikoí mýthoi*, ki so morale biti njegovim poslušalcem splošno znane, saj očitno ni čutil potrebe, da bi jih natančneje opredelil.⁸⁷⁸

Predstava o inkarnacijskem ciklu je verjetno prisotna tudi v eshatologiji orfičnih zlatih lističev, četudi je na njih eksplicitno omenjena le zadnja stopnja, osvoboditev duše iz kroga vnovičnih rojstev. O tem najverjetneje priča verz: »Iz globoko bolečega, težavnega *kroga* sem odletela« [κύκλο δ' ἐξέπταν βαρυπενθέος ἀργαλείοιο] (Thurii).⁸⁷⁹ Krogotok življenja in smrti je eksplicitneje izpričan na eni izmed koščenic tablic, ki so jih našli v Olbiji na obali Črnega morja, v tedanji miletski koloniji, in jih je mogoče povezati z orfičnimi skupnostmi, saj se na njih eksplicitno pojavi beseda *orphikoí*. Nauk o posmrtnem preseljevanju tu izražajo besede, ki smo jih navedli že uvodoma: »Življenje – smrt – življenje – Resnica.«⁸⁸⁰

Orfične nauke ima bržkone v mislih tudi Filolaj, ki v nekem fragmentu v zvezi z ujetostjo duše v telo pravi: »Tudi starodavni bogoslovci in vedeževalci pričajo, da je *duša zaradi nekakšnih kazni zvezana skupaj s telesom in v njem pokopana kakor v grobu*« [μαρτυρέονται δὲ καὶ οἱ παλαιοὶ θεολόγοι τε καὶ μάντιες, ὡς διὰ τινος τιμωρίας ἅ ψυχὰ τῶι σῶματι συνέζευκται καὶ καθάπερ ἐν σάματι τοῦτῳ τέθαιπται] (DK 44 B 14).⁸⁸¹ V tem kontekstu gre verjetno razumeti tudi odlomek iz *Fajdona*, v katerem Sokrat govori o nauku, »ki ga o teh rečeh oznanjajo v neizrekljivih (misterijih), da namreč *ljudje bivamo kot v nekakšni ječi* in

877 Prev. V. Kalan; prim. Burkert, *op. cit.*, str. 103.

878 *Ibid.*, str. 99.

879 Prev. J. Ciglencečki.

880 F. Tinnefeld, »Referat über zwei russische Aufsätze«, v: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 38 (1980), str. 67–71.

881 Prev. J. Ciglencečki.

da iz te ječe nihče ne sme ne osvoboditi samega sebe niti pobegniti, ta nauk se mi zdi pomemben, čeprav ni zlahka razviden« [ὁ μὲν οὖν ἐν ἀπορρήτοις λεγόμενος περὶ αὐτῶν λόγος, ὡς ἔν τινι φρουρᾷ ἔσμεν οἱ ἄνθρωποι καὶ οὐ δεῖ δὴ ἑαυτὸν ἐκ ταύτης λύειν οὐδ' ἀποδιδράσκειν, μέγας τέ τις μοι φαίνεται καὶ οὐ ῥάδιος διδεῖν·] (*Phaid.* 62b).⁸⁸² Obe navedeni pričevanji izrecno sicer ne govorita o inkarnacijskem ciklu, vendar pa ga verjetno predpostavlja že samo pojmovanje telesa kot ječe, v katero je ujeta nesmrtna duša.

Tudi pri Heraklitu najdemo nekatere fragmente, ki zelo verjetno aludirajo na posmrtno preseljevanje in inkarnacijski cikel, čeprav so njegove besede tudi tu pregovorno enigmatične: »In isto je živeče in mrtvo, budno in speče, mlado in staro. Te (stvari) so namreč po spremembi one, in one, ko se spremenijo nazaj, te« [ταυτό τ' ἔνι ζῶν καὶ τεθνηκὸς καὶ [τὸ] ἐγγηγορὸς καὶ καθεῦδον καὶ νέον καὶ γηραιόν· τάδε γὰρ μεταπεσόντα ἐκεῖνά ἐστι κάκεῖνα πάλιν μεταπεσόντα ταῦτα] (DK 22 B 88).⁸⁸³ Nič manj skrivnostne in dvoumne niso naslednje Heraklitove besede: »Nesmrtni so smrtni, smrtni so nesmrtni; to, da ti živijo, je smrt onih, to, da so oni umrli, pa je življenje teh« [ἀθάνατοι θνητοί, θνητοὶ ἀθάνατοι, ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεῶτες] (DK 22 B 62).⁸⁸⁴ Ali gre v ozadju obeh fragmentov v resnici za nauk o posmrtnem preseljevanju, ni mogoče z zanesljivostjo trditi, vsekakor pa je to vsaj zelo verjetno.

Heraklit v fragmentu DK 22 B 36 nadalje omenja nekakšne *premene* duše, ki podobno kot pozneje pri Empedoklu (prim. DK 31 B 115) prehaja skozi različna elementarna področja: »Za duše je smrt postati voda, za vodo je smrt postati zemlja; iz zemlje nastane voda, iz vode pa duša« [ψυχῆμισιν θάνατος ὕδωρ γενέσθαι, ὕδατι δὲ θάνατος γῆν

882 Prev. G. Kocijančič.

883 Prev. F. Zore.

884 Isti.

γενέσθαι, ἐκ γῆς δὲ ὕδωρ γίνεται, ἐξ ὕδατος δὲ ψυχή] (DK 22 B 36).⁸⁸⁵ Ta fragment morda kaže na sinhronost med kozmološkim in inkarnacijskim ciklom, ki se odraža v Heraklitovi identifikaciji človeške duše in ognja, kolikor tudi ta prehaja skozi različne faze. V tem kontekstu je mogoče razumeti tudi Heraklitovo poudarjanje potrebe po »suhosti« duše (DK 22 B 118),⁸⁸⁶ kar bi v luči takšnega kozmološko-inkarnacijskega cikla lahko pomenilo očiščenje duše od vlažnega elementa (»Za duše je smrt postati voda«), v katerega je pahnjena na samem začetku, ter njeno postopno vrnitev v izvorno ognjeno stanje.⁸⁸⁷

Heraklit omenja tudi nekakšne »smrtne usode« oziroma »deleže«, *móroi*, ki ob rojstvu pripadejo ljudem: »Ko se rodijo, želijo živeti in *nositi smrtne usode*, še bolj pa počivati, in zapuščajo otroke, da rojevajo *smrtne usode*« [γενόμενοι ζῶειν ἐθέλουσι μόρους τ' ἔχειν, μᾶλλον δὲ ἀναπαύεσθαι, καὶ παῖδας καταλείπουσι μόρους γενέσθαι] (DK 22 B 20).⁸⁸⁸ Te deleže, ki so razumljeni kot nekakšna »usoda«, *moîra*, ki je človeku dodeljena ob rojstvu, Heraklit omenja tudi v naslednjem odlomku: »Večjim *smrtnim usodam* pripadajo večji deleži« [μόροι γὰρ μέζονες μέζονας μοίρας λαγχάνουσι] (DK 22 B 25).⁸⁸⁹ Z »deleži«, o katerih govorita oba navedena fragmenta, so verjetno mišljena zemeljsko-telesna življenja, ki so znotraj inkarnacijskega cikla vsakič znova dodeljena dušam.

Tudi Parmenid v ohranjenih odlomkih o posmrtnem preseljevanju ne govori neposredno, vendar pa na to verjetno aludirajo naslednji verzi: »V njihovi sredi pa je boginja, ki uravnava vse. / Načeljuje vsemu, *kar sodi k*

885 Isti.

886 Prim. DK 22 B 77; B 117.

887 A. Finkelberg, »On the Unity of Orphic and Milesian Thought«, v: *Harvard Theological Review* 79 (1986), 321–335, str. 330.

888 Prev. F. Zore.

889 Isti.

odvratnemu rojstvu in / zedinjenju, ter pošilja žensko, da se združi z moškim in / spet obratno, moškega k ženski« [ἐν δὲ μέσῳ τούτων δαίμων ἢ πάντα κυβερνᾷ· / πάντα γὰρ (ἦ) στυγεροῖο τόκου καὶ μίξιος ἄρχει / πέμπουσ' ἄρσενι θῆλυ μιγῆν τό τ' ἐναντίον αὐτίς / ἄρσεν θηλυτέρῳ] (DK 28 B 12,4–6).⁸⁹⁰ Navedeni odlomek, ki govori o nekakšnem »rojstvu in zedinjenju«, sam po sebi sicer še ne pomeni posmrtnega preseljevanja, vendar pa je zato toliko zgovornejša sintagma »odvratno rojstvo«, saj močno spominja na nauke o reinkarnaciji, znotraj katerih je zemeljsko rojstvo nekaj izrazito negativnega, »odvratnega«.

Med vsemi arhaičnimi misleci je nauk o posmrtnem preseljevanju najboljše izpričan pri Empedoklu, ki mu v svoji misli namenja osrednjo vlogo. Plutarh tako pravilno pripominja, da je Empedokles »na začetku (svoje) filozofije predhodno oznanil« [ὁ δ' Ἐ. ἐν ἀρχῇ τῆς φιλοσοφίας προαναφώνησας] prav nauk o posmrtnem preseljevanju, saj neposredno za tem navaja začetek fragmenta DK 31 B 115, v katerem Empedokles pripoveduje o padcu in preseljevanju božanskih dajmonov, *daímones*, ki so se na začetku utelesili na zemlji, kjer zdaj potujejo skozi različne oblike živih bitij: »Dajmoni, ki so prejeli dolgotrajno življenje, / blodijo trikrat deset tisoč dob odmaknjeni od blaženih / in zrastejo v teku časa v razne umrljive oblike, / menjavajoč težke steze življenja« [δαίμονες οἷτε μακραιώνος λελάχασι βίοιο, / τρίς μιν μυρίας ὥρας ἀπὸ μακάρων ἀλάησθαι, / φουμένους παντοῖα διὰ χρόνου εἶδεα θνητῶν / ἀργαλέας βίοτοιο μεταλλάσσοντα κελεύθους] (DK 31 B 115,5–8).⁸⁹¹

V dramatičnem tonu Empedokles opisuje, kako ti božanski dajmoni, ogrnjeni v »tuje oblačilo iz mesa« [σαρκῶν ἀλλογνῶτι περιστέλλουσα χιτῶνι] (DK 31 B 126), prispejo na »nesrečni kraj, / kjer Umor in Sovraštvo in druge vrste

890 Prev. G. Kocijančič.

891 Prev. J. Ciglenečki.

Pogub, / sušne Bolezni in Gnitja ter učinki izločanja / tavajo v temi na livadi Nesreče« [ἀτερπέα χῶρον / ἔνθα Φόνος τε Κότος τε καὶ ἄλλων ἔθνεα Κηρῶν / αὐχημαί τε Νόσοι καὶ Σήψεις ἔργα τε ρευστά / Ἄτης ἀν λειμῶνα κατὰ σκότος ἠλάσκουσιν] (DK 31 B 121).⁸⁹² Z njihovim padcem na zemljo se začena dolgotrajen inkarnacijski cikel, ki pa ne vključuje samo ljudi in živali, kot je bilo to verjetno v Pitagorovem nauku, ampak tudi rastline. To je razvidno iz fragmenta, v katerem Empedokles našteva svoje predhodne inkarnacije, med katerimi omenja tudi grm: »Kajti nekoč bil sem že deček in deklica, / grm in ptič in nema riba iz morja« [ἦδη γάρ ποτ' ἐγὼ γενόμεν κοῦρός τε κόρη τε / θάμνος τ' οἰωνός τε καὶ ἔξαλος ἔλλοπος ἰχθύς] (DK 31 B 117).⁸⁹³

Na svoji poti skozi reinkarnacijski cikel dajmoni tako potujejo skozi različne oblike živih bitij, pri čemer – podobno kot pri Heraklitu – prehajajo tudi skozi različna elementarna področja: »Moč *etra* jih namreč požene v morje, / morje izpljune na (*zemeljska*) tla, zemlja pa v žarke / svetlečega *sonca*, ki vrže v vrtince jih *etra*. / Drug od drugega jih sprejemajo, a vsi jih sovražijo« [αἰθέριον μὲν γάρ σφε μένος πόντονδε διώκει, / πόντος δ' ἐς χθονὸς οὐδας ἀπέπτυσε, γαῖα δ' ἐς αὐγὰς / ἡλίου φαέθοντος, ὁ δ' αἰθέρος ἔμβαλε δίναις· / ἄλλος δ' ἐξ ἄλλου δέχεται, στυγέουσι δὲ πάντες] (DK 31 B 115,9–12).⁸⁹⁴ Na hierarhični lestvici živih bitij obstajajo določene vrste, ki so za utelesitev dajmonov primernejše in predstavljajo odskočno desko za prehod v višje razvite oblike živih bitij, med katerimi Empedokles omenja leve med živalmi in lovorje med rastlinami: »Med zvermi se rodijo kot levi, ki v gorah imajo brlog in spijo na zemlji, / kot lovorji pa med zlatolasimi drevesi« [ἐν θήρεσσι λέοντες ὀρειλεχέες χαμαιεῦναι / γίγνονται, δάφναι δ' ἐνὶ δένδρεσιν ἠυκόμοισιν] (DK 31 B 127).

892 Isti.

893 Isti.

894 Isti.

Najvišje oblike na stopnji človeka, od koder se bodo padli dajmoni znova povzpeli med bogove, opisuje fragment DK 31 B 146: »*Proti koncu bivajo kot vedeževalci, pesniki, zdravilci, / in vodje med ljudmi, ki živijo na zemlji, / iz tega vzklijejo kot bogovi, vzvišeni v časteh*« [εἰς δὲ τέλος μάντιες τε καὶ ὕμνοπόλοι καὶ ἱητροὶ / καὶ πρόμοι ἀνθρώποισιν ἐπιχθονίοισι πέλονται, / ἔνθεν ἀναβλαστοῦσι θεοὶ τιμῆισι φέριστοι].⁸⁹⁵ Na točki, ko padli dajmoni znova »vzklijejo kot bogovi«, se inkarnacijski cikel sklone in dajmoni se vrnejo v svojo božansko domovino.

V okviru inkarnacijskega cikla ima pomembno vlogo moralna razsežnost, saj imajo – v nasprotju s tradicionalnimi homerskimi predstavami – dejanja, storjena v tostranskem življenju, neposredne posledice za usodo duše po smrti.⁸⁹⁶ Moralna razsežnost je skupna značilnost indijskih in grških naukov o reinkarnaciji, medtem ko v drugih kulturah to še zdaleč ni nekaj samoumevnega, saj je posmrtni prehod v druge oblike živih bitij navadno razumljen povsem mehanično, pri čemer posameznikova osebna odgovornost nima odločilne vloge pri njegovi nadaljnji utelesitvi.⁸⁹⁷ Znotraj grških naukov o reinkarnaciji je moralno življenje predpogoj odrešitve duše, zato te nauke pogosto spremljajo različne zapovedi, katerih naloga je očistiti dušo izvornega greha, zaradi katerega je bila izgnana v zemeljsko bivanje.

Kar zadeva orfične kroge, na »izvorni greh« verjetno aludira verz na enem izmed zlatih lističev, v katerem pokojnikova duša pravi: »Poravnala sem kazen za nepravilna dejanja« [ποινὰν δ' ἀνταπέτεισα ἔργων ἔνεκα οὐτὶ δικαίων] (Thurii 4).⁸⁹⁸ Poravnava kazni pomeni, da je duša v onstranstvo stopila očiščena, kar potrjuje uvodni verz na

895 Isti.

896 T. McEvelley, *op. cit.*, str. 99.

897 *Ibid.*

898 Prev. J. Ciglenečki.

tem lističu: »Čista prihajam od čistih« [ἔρχομαι ἐκ καθαρῶν καθαρὰ] (Thurii 1).

V zvezi s poravnavo kazni in očiščenji so zanimive tudi omembe »orfičnih posvetiteljev«, *orpheotelestaí* (ali sinonimno *hoi tà orphiká mystéria teloúntes*), ki pričajo o obstoju potujočih orfičnih učiteljev in očiščevalcev. O pomenu, ki ga je med tistimi, ki so se sklicevali na Orfeja, imelo očiščevalce od krivice, zgovorno pričajo Platonove besede: »Beraški svečeniki in vedeževalci hodijo k vratom bogatih in jih prepričujejo, da je v njih (navzoča) moč, ki jim jo bogovi dajejo z žrtvami in uroki; s pomočjo prijetnih praznikov lahko *ozdravijo krivico*, najsi jo je storil kdo sam ali njegovi predniki, če pa kdo hoče storiti zlo sovražniku, lahko z majhnimi stroški škoduje enako pravičnemu kot krivičnemu človeku, saj – kot govorijo – oni z nekimi uroki in čarovniškimi vezmi prepričajo bogove, da jim služijo« [ἀγύρται δὲ καὶ μάντεις ἐπὶ πλουσίων θύρας ἰόντες πειθουσιν ὡς ἔστι παρὰ σφίσι δύναμις ἐκ θεῶν ποριζομένη θυσίαις τε καὶ ἐπωδαίς, εἴτε τι ἀδικημά του γέγονεν αὐτοῦ ἢ προγόνων, ἀκεῖσθαι μεθ' ἡδονῶν τε καὶ ἐορτῶν, ἐὰν τέ τινα ἐχθρὸν πημῆναι ἐθέλη, μετὰ σμικρῶν δαπανῶν ὁμοίως δίκαιον ἀδίκῳ βλάψει ἐπαγωγαῖς τισιν καὶ καταδέσμοις, τοὺς θεοὺς, ὡς φασιν, πείθοντές σφισιν ὑπηρετεῖν] (*Resp.* 364b–c).⁸⁹⁹

Ti *agýrtai* in *mánteis*, »beraški svečeniki« in »vedeževalci«, se sklicujejo na »kup knjig Muzaja in Orfeja, potomcev Selene in muz, kot trdijo, ter svoja žrtvovanja uravnavajo po njih, pri tem pa ne prepričujejo samo zasebnikov, ampak tudi polise, da se je mogoče rešiti in *očistiti krivičnih dejanj* z žrtvami in s prijetno igro, najsi ljudje še živijo ali so že umrli. Ta ,uvajanja', kot jih imenujejo, naj bi nas rešila zla tam; kdor pa ne žrtvuje, ga čakajo strašne reči« [βίβλων δὲ ὄμαδον παρέχονται Μουσαίου καὶ Ὀρφέως, Σελήνης τε καὶ Μουσῶν ἐκγόνων, ὡς φασι, καθ' ἃς θυηπολοῦσιν,

899 Prev. G. Kocijančič.

πείθοντες οὐ μόνον ιδιώτας ἀλλὰ καὶ πόλεις, ὡς ἄρα λύσεις τε καὶ καθαρμοὶ ἀδικημάτων διὰ θυσιῶν καὶ παιδιᾶς ἡδονῶν εἰσι μὲν ἔτι ζῶσιν, εἰσι δὲ καὶ τελευτήσασιν, ἃς δὴ τελετὰς καλοῦσιν, αἱ τῶν ἐκεῖ κακῶν ἀπολύουσιν ἡμᾶς, μὴ θύσαντας δὲ δεινὰ περιμένει] (*Resp.* 354e–365a).⁹⁰⁰

Iz teh Platonovih odlomkov je potemtakem razvidno, da so bili *orpheotelestaí* nekakšni potujoči preroki, ki so hodili od hiše do hiše bogatih in prosili denarja (*agýrtai*), opravljali obredna očiščenja (*katharmoi*) in inicijacije (*telestaí*), pri tem pa oznanjali nauk, da čaka neposvečene po smrti trpljenje. Poleg tega so trdili, da lahko z različnimi metodami, z uporabo magijskih formul in inkantacij, zvežejo bogove in jih prisilijo, da pravičnim prinesejo dobro in nepravičnim zlo. Naloga takšnega očiščevalca je bila torej, da je najprej odkril vzrok določene nesreče, nato pa jo z različnimi očiščevalnimi tehnikami tudi pregnal. Vse to seveda posredno govori o vlogi in pomenu, ki ga je znotraj orfičnih krogov imelo moralno očiščenje pri končni odrešitvi duše.

Vsi navedeni Platonovi odlomki so pričevanja iz druge roke, ki so do takšnih potujočih prerokov negativno nastrojena; prav zato je še toliko zanimivejši Empedoklov fragment DK 31 B 112, ki takšnega očiščevalca in zdravilca opisuje v prvi osebi. »Jaz, nesmrten bog,« pravi Empedokles, »nič več umrljiv, / zahajam k vam, čaščen med vsemi, kakor se zdim, / s trakovi naokoli in ovenčan s cvetočimi venci. / Čaščen sem, ko prispem v mesta cvetoča, / med moške in ženske; sledijo mi nešteti, / poizvedujoč, kje vodi pot do dobička, / nekateri so potrebni prerokb, drugi sprašujejo, / da slišali za razne bolezni zdravilne bi izreke, / saj dolgo že prebadajo jih težke bolečine« [ἐγὼ δ' ὑμῖν θεὸς ἄμβροτος, οὐκέτι θνητός / πωλεῦμαι μετὰ πᾶσι τετιμένος, ὥσπερ ἔοικα, / ταινίαις τε περίστεπτος στέφουσίν τε θαλείοις. / τοῖσιν † ἄμ' † ἂν ἴκωμαι ἄστεα τηλεθάοντα, / ἀνδράσιν ἠδὲ γυναιξί,

900 Isti.

σεβίζομαι· οἱ δ' ἅμ' ἔπονται / μυριοὶ ἐξερέοντες, ὅππῃ πρὸς
κέρδος ἀταρπός, / οἱ μὲν μαντοσυνέων κεχρημένοι, οἱ δ'
ἐπὶ νούσων / παντοίων ἐπύθοντο κλυεῖν εὐηκέα βάζιν,
/ δηρὸν δὴ χαλεπήσι πεπαρμένοι (ἄμφ' ὀδύνησιν)]
(DK 31 B 112,4–12).⁹⁰¹

Podobno kot v Indiji *joga* je bila tudi v arhaični Grčiji filozofija predvsem *način življenja*,⁹⁰² kar še posebno velja za orfične in pitagorejske skupnosti, kjer je imelo »pravilno življenje« odločilno vlogo pri usodi duše po smrti. Platon zato na različnih mestih govori tako o *orphikós bíos* (*Leg.* 782c) kot tudi o *pythagóreios trópos tou bíou*, se pravi o »orfičnem« in »pitagorejskem (načinu) življenja«. Tudi Jamblih, ki se sklicuje na Aristoksena, v zvezi s Pitagorom in njegovimi privrženci pravi, da so bila »*vsa določila o tem, kaj je treba in česa se ne sme početi, usmerjena v to, da se človek združi z božanstvom*; to je načelo, in življenje je v celoti urejeno tako, da se navezuje na boga. To je smisel te filozofije« [ἅπαντα ὅσα περὶ τοῦ πράττειν ἢ μὴ πράττειν διορίζουσιν ἐστόχασται τῆς πρὸς τὸ θεῖον ὁμολογίας, καὶ ἀρχὴ αὕτη ἐστὶ καὶ βίος ἅπας συντέτακται πρὸς τὸ ἀκολουθεῖν τῷ θεῷ, καὶ ὁ λόγος οὗτος ταύτης ἐστὶ τῆς φιλοσοφίας] (DK 58 D 2).⁹⁰³

Zgodnje pitagorejstvo, ki ga ima tu v mislih Jamblih, je bilo po svojem značaju »prav toliko religija kot filozofija«,⁹⁰⁴ v tem kontekstu pa je treba razumeti tudi nauk o reinkarnaciji, ki je med vsemi nauki, pripisanimi Pitagoru, najzanesljiveje izpričan.⁹⁰⁵ V skladu z moralnim načinom življenja, ki ga takšen nauk implicira, so bile pitagorejske skupnosti

901 Prev. J. Ciglenečki.

902 O tem gl. P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Pariz 1995.

903 Prev. S. Weiss.

904 F. M. Cornford, *Principium sapientiae. The Origins of Greek Philosophical Thought*, Cambridge 1952, str. 111.

905 W. Burkert, *Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*, Nürnberg 1962, str. 98.

organizirane kot nekakšne sekte, ki so po zgledu misterijskih kultov za sprejetje med člane verjetno zahtevale iniciacijo, ta pa je navadno vključevala tudi moralno očiščenje.⁹⁰⁶ Ker iz Ksenofanovega fragmenta DK 21 B 7 vemo, da po Pitagoru preseljevanje duše ne poteka premočrtno od najnižjega k najvišjemu živemu bitju, ampak je mogoč tudi prehod iz človeškega v živalsko telo, je mogoče domnevati, da je vzrok tej degradaciji nemoralno življenje. V tej luči ne preseneča vloga, ki so jo pitagorejci pripisovali pravilnemu načinu življenja z vsemi obrednimi predpisi in moralnimi zapovedmi vred.⁹⁰⁷

Ni naključje, da tudi Platon na edinem mestu, kjer omenja Pitagora, o njem govori kot o nekakšnem moralnem učitelju: »No, če to ni bilo javno, ali morda govorijo, da je Homer sam, ko je živel, zasebno postal vodnik vzgoje za nekatere ljudi, ki so ga imeli radi zaradi druženja z njim in so poznejšim (rodovom) izročili nekakšno homersko življenje, kakor so imeli zaradi tega izredno radi samega Pitagora in še zdaj njegovi nasledniki (to) imenujejo ‚pitagorejski način življenja‘ ter se v nekem smislu sijajno odlikujejo med (vsemi) drugimi ljudmi?« [ἀλλὰ δὴ εἰ μὴ δημοσίαι, ἰδίαι τισὶν ἡγεμῶν παιδείας αὐτὸς ζῶν λέγεται Ὅμηρος γενέσθαι, οἱ ἐκείνον ἡγάπων ἐπὶ συνουσίαι καὶ τοῖς ὑστέροις ὁδὸν τινα παρέδοσαν βίου Ὀμηρικὴν, ὥσπερ Πυθαγόρας αὐτὸς τε διαφερόντως ἐπὶ τούτῳ ἡγαπήθη, καὶ οἱ ὑστεροὶ ἔτι καὶ νῦν Πυθαγόρειον τρόπον ἐπονομάζοντες τοῦ βίου διαφανεῖς πη δοκοῦσιν εἶναι ἐν τοῖς ἄλλοις;] (DK 14 A 10).⁹⁰⁸ Moralna razsežnost, ki jo Platon povezuje s Pitagorom, je povezana tudi z naukom o reinkarnaciji in usodo duše po smrti.

Ta povezava je razvidna v odlomku iz *Zakonov*, v katerem Platon opisuje, kako dobri ljudje v naslednjem življenju preidejo v boljše inkarnacije, slabši pa v slabše:

906 Prim. F. M. Cornford, *op. cit.*, str. 110.

907 H. S. Long, *op. cit.*, str. 27–28.

908 Prev. G. Kocijančič.

»Ker duša, ki je vedno skladno prirejena zdaj temu, zdaj drugemu telesu, prestaja vse mogoče spremembe, zaradi sebe ali zaradi druge duše, *Njemu, ki se igra s kockami, ne preostane drugega, kot da nprav, ki postaja boljša, prestavi na boljše mesto, tisto, ki postaja slabšo, pa na slabše, vsako (nprav) pač na tisto, ki je zanjo primerno*, da jo tako doleti usoda« [ἐπεὶ δὲ αἰεὶ ψυχὴ συντεταγμένη σώματι τοτὲ μὲν ἄλλω, τοτὲ δὲ ἄλλω, μεταβάλλει παντοίας μεταβολὰς δι' ἑαυτὴν ἢ δι' ἑτέραν ψυχὴν, οὐδὲν ἄλλο ἔργον τῷ πεπτευτῇ λείπεται πλὴν μετατιθέναι τὸ μὲν ἄμεινον γιγνόμενον ἦθος εἰς βελτίω τόπον, χεῖρον δὲ εἰς τὸν χείρονα, κατὰ τὸ πρέπον αὐτῶν ἕκαστον, ἵνα τῆς προσηκούσης μοίρας λαγχάνῃ] (*Leg.* 903d).⁹⁰⁹

V *Fajdonu* preseljevanje duše poteka skladno s tem, kakšno naravo ima človek za časa življenja. Po smrti se namreč »tisti ljudje, ki so se na primer urili v požrešnosti, objestnosti in ljubezni do pijače ter si niso stalno prizadevali za strahospoštljivo zadržanost, verjetno oblečejo v podobe oslov in drugih podobnih živali« [Οἷον τοὺς μὲν γαστριμαργίας τε καὶ ὕβρεις καὶ φιλοποσίας μεμελετηκότας καὶ μὴ διηυλαβημένους εἰς τὰ τῶν ὄνων γένη καὶ τῶν τοιοῦτων θηρίων εἰκὸς ἐνδύεσθαι] (*Phaid.* 81a).⁹¹⁰ In kmalu nadaljuje: »Drugi spet, ki so posebej častili krivice, tiranije in ugrabljenja, se oblečejo v podobe volkov, kraguljev in sokolon« [Τοὺς δὲ γὰρ ἀδικίας τε καὶ τυραννίδας καὶ ἀρπαγὰς προτετιμηκότας εἰς τὰ τῶν λύκων τε καὶ ἱεράκων καὶ ἰκτίνων γένη·] (*Phaid.* 82a).⁹¹¹ Kot je lepo razvidno iz vsega tega, imata v grških naukih o reinkarnaciji način življenja in človekova moralna drža neposreden vpliv na usodo duše po smrti.

Moralna razsežnost pride do izraza tudi v *Drugi olimpijski odi*, v kateri Pindar na nauk o posmrtnem preseljevanju

909 Isti.

910 Isti.

911 Isti.

aludira v verzih: »*Obilje, ki ga vrline krase, lahko botruje številnim / koristim, če ga vodi globoka in neukrotljiva skrb, / kot svetla zvezda in pristna svetloba / za ljudi. Če kdo to poseduje, prihodnost pozna*« [ὁ μὲν πλοῦτος ἀρεταῖς δεδαιδαλμένος / φέρει τῶν τε καὶ τῶν / καιρὸν βαθεῖαν ὑπέχων μέριμναν ἢ ἀγ' ῥοτέραν / ἀστήρ ἀρίζηλος, ἐτυμώτατον / ἀνδρὶ φέγγος· εἰ δέ νιν ἔχων τις οἶδεν τὸ μέλλον] (*Ol. II. 52–56*).⁹¹² Poznavanje prihodnosti, kot je razvidno iz tega odlomka, Pindar očitno razume v smislu poznavanja usode duše po smrti, še posebno njene končne usode, tj. odhoda na Otok blaženih, temu pa botruje le »obilje, ki ga vrline krase«, se pravi moralno življenje.

Pindar med takšnimi srečneži omenja Kadmosa in Peleja, ki tako kot Menelaj pri Homerju spadata v majhno skupino ljudi, ki jim po smrti pripada drugačna usoda, bržkone zgolj zaradi njihovih sorodstvenih vezi z bogovi. Nasprotno pa je Ahil, ki ga Pindar prav tako omenja med onstranskimi srečneži, po smrti na Elizej prestavljen zaradi svojih dejanj. Pindar s tem jasno sugerira, da si lahko podobno usodo, ki izvira iz plemenitih dejanj za časa življenja, obeta tudi vladar Teron, ki mu je celotna oda posvečena.⁹¹³

Četudi pri Ahilu in Teronu ne gre za moralno življenje v smislu religioznega očiščenja, pa ta odlomek kljub vsemu priča, da o posmrtni usodi duše odločajo dejanja, ki jih človek stori za časa življenja. O tem neposredno govorijo naslednji verzi: »Srčnejši pa, ki so trikrat vzdržali / na obeh bregovih in v dušah zatrli so vsa / krivična dejanja, gredo po Zevsovi poti / k stolpu Kronosa, kjer oceanske / sape pihljajo okrog otoka blaženih« [ῥοσοὶ δ' ἐτόλμασαν ἐστρίς / ἐκατέρωθι μείναντες ἀπὸ πάμπαν ἀδίκων ἔχειν / ψυχάν, ἔτειλαν Διὸς ὁδὸν παρὰ Κρόνου / τύρσιν· ἔνθα μακάρων

912 Prev. J. Ciglencečki.

913 F. J. Nisetich, »Immortality in Acragas: Poetry and Religion in Pindar's Second Olympian Ode«, v: *Classical Philology* 83 (1988), 1–19, str. 14.

/ νᾶσον ὠκεανίδες / αὔραι περιπνέουσιν·] (*Ol.* II. 68–72).⁹¹⁴
Pindar torej moralno življenje vidi kot način, po katerem se je mogoče odkupiti za izvorni greh in se očistiti krivde.

To potrjuje tudi odlomek iz *Menona*, v katerem Platon na splošno govori o božanskih pesnikih, vendar pa je za ponazoritev naveden prav odlomek iz Pindarja: »In tudi Pindar to izreka, in mnogo drugih pesnikov – kolikor jih je božanskih. (...) Pravijo namreč, da je človekova duša nesmrtna in da zdaj pride do konca, kar se imenuje smrt, zdaj spet nastane, ne propade pa nikdar. *Zatorej moramo prebiti življenje kar najbolj pobožno. Tisti pa, od katerih Perzefona sprejme zadostitev za starodavno bolečino, / njihove duše po devetih letih spet vrne / gor na sonce. / Iz njih zrastejo čudoviti kralji, po moči silni / in po modrosti največji. / V prihodnjem času jih bodo ljudje imenovali sveti heroji.* Ker je torej duša nesmrtna in se je večkrat rodila ter videla, kar je tukaj in v Hadu in (sploh) vse stvari, ne ostaja nič, o čemer se ne bi poučila« [λέγει δὲ καὶ Πίνδαρος καὶ ἄλλοι πολλοὶ τῶν ποιητῶν ὅσοι θεῖοί εἰσιν. (...) φασι γὰρ τὴν ψυχὴν τοῦ ἀνθρώπου εἶναι ἀθάνατον, καὶ τοτὲ μὲν τελευτᾶν – ὃ δὴ ἀποθνήσκειν καλοῦσι – τοτὲ δὲ πάλιν γίνεσθαι, ἀπόλλυσθαι δ' οὐδέποτε· δεῖν δὴ διὰ ταῦτα ὡς ὀσιώτατα διαβιῶναι τὸν βίον· (οἴσιν) γὰρ ἄν – Φερσεφόνα ποινὰν παλαιοῦ πένθεος / δέξεται, εἰς τὸν ὑπερθεὸν ἄλιον κείνων ἐνάτω ἔτει / ἀντιδοῖ ψυχὰς πάλιν, / ἐκ τᾶν βασιλῆες ἀγαυοὶ / καὶ σθένει κραιπνοὶ σοφία τε μέγιστοι / ἄνδρες αὔξοντ'· ἐς δὲ τὸν λοιπὸν χρόνον ἥρωες ἀγνοὶ / πρὸς ἀνθρώπων καλεῦνται. Ἄτε οὖν ἡ ψυχὴ ἀθάνατός τε οὔσα καὶ πολλάκις γεγυνοῖα, καὶ ἑωρακυῖα καὶ τὰ ἐνθάδε καὶ τὰ ἐν Ἄιδου καὶ πάντα χρήματα, οὐκ ἔστιν ὅτι οὐ μεμάθηκεν·] (*Men.* 81b–c).⁹¹⁵

O izvornem grehu, za katerega se je treba odkupiti z moralnim življenjem, govori tudi Empedokles, ki v odlomku DK 31 B 115,1–4 pravi: »Obstaja prerokba Nujnosti,

⁹¹⁴ Prev. J. Ciglenečki.

⁹¹⁵ Prev. G. Kocijančič.

bogov starodavna odločba, / večna, z obširnimi prisegami zapečateni; / tisti, ki so z umorom v grehih oskrunili svoje ude / in storili napako, da so krivo prisegli« [ἔστιν Ἀνάγκης χρῆμα, θεῶν ψήφισμα παλαιόν, / αἰδίων, πλατέεσσι κατεσφρηγισμένον ὄρκους· / εὐτέ τις ἀμπλακίησι φόνωι φίλα γυῖα μίηνη, / (νεῖκεῖ θ') ὅς κ(ε) ἐπίορκον ἀμαρτήσας ἐπομόσση].⁹¹⁶ Izvorni greh, ki je v navedenem odlomku povezan z ubijanjem, je tako po Empedoklu vzrok prve utelovitve in dolgotrajnega preseljevanja ter tavanja dajmonov, ki temu sledi.

Empedokles nenehno poudarja pomen moralnega in telesnega očiščenja, kar je povezano tudi s prepovedjo ubijanja živih bitij: »Mar ne boste prenehali z grozljivim morjenjem? Ne vidite, / da drug drugega žrete v brezbriznostih uma?« [οὐ παύσεσθε φόνοιο δυσηχέος; οὐκ ἔσορᾶτε / ἀλλήλους δάπτοντες ἀκηδείησι νόοιο;] (DK 31 B 136).⁹¹⁷ Še slikovitejši je fragment DK 31 B 137: »Oče kolje lastnega sina, ki spremenil je obliko, / dvigajoč ga med molitvijo, veliki norec! Drugi pa žrtvujejo / moledujočega v zadregi! Spet gluhi za njihove klince / ga je zaklal in hudobno pojedino pripravil v dvorinah. / Prav tako sin zgrabi očeta in otroci svojo mater, / oropajo ju življenja in jedo lastno meso« [μορφὴν δ' ἀλλάξαντα πατὴρ φίλον υἰὸν αἰείρας / σφάζει ἐπευχόμενος μέγα νήπιος· οἱ δ' ἀπορεῦνται / λισσόμενον θύοντες· ὁ δ' αὖ νήκουστος ὀμοκλέων / σφάζας ἐν μεγάροισι κακὴν ἀλεγύνατο δαῖτα. / ὥς δ' αὐτως πατέρ' υἱὸς ἔλων καὶ μητέρα παῖδες / θυμὸν ἀπορραΐσαντε φίλας κατὰ σάρκας ἔδουσιν].⁹¹⁸

Negativne posledice takšnega nemoralnega življenja, ki ga opisuje navedeni fragment, pa na kratko povzema naslednji fragment: »Zato pa tisti, ki blaznite v težkih hudobijah, / si od nesrečnih bolečin nikdar ne boste prsi odročili« [τοιγάρτοι χαλεπήσιν ἀλύοντες κακότησιν /

916 Prev. J. Ciglenečki.

917 Isti.

918 Isti.

οὔποτε δειλαίων ἀχέων λωφήσετε θυμόν] (DK 31 B 145).⁹¹⁹ Tudi pri Empedoklu je tako moralno življenje osrednjega pomena za nadaljnjo usodo dajmonov.

Z vidika duše, ki je bila izgnana iz svoje božanske domovine, je utelesitev na zemlji nekaj izrazito negativnega. V tej zvezi Klement Aleksandrijski za Heraklita pravi:⁹²⁰ »Kaže torej, da *Heraklit graja rojevanje*, ko pravi: (sledi DK 22 B 20) [Ἡ. γοῦν κακίζων φαίνεται τὴν γένεσιν, ἐπειδὴν φηι].⁹²¹ Kar zadeva Heraklita, Klement dodaja še, da je rojstvo enačil s smrtjo. To je razvidno iz njegovega komentarja fragmenta DK 22 B 21: »Ali ne imenuje tudi *Heraklit rojstva smrt* (...), kjer pravi: ‚Smrt je (vse), kar gledamo budni, spanje pa, kar (gledamo) speči‘« [οὐχὶ καὶ Ἡ. θάνατον τὴν γένεσιν καλεῖ (...) ἐν οἷς φησι· (θάνατός ἐστιν ὀκόσα ἐγερθέντες ὀρέομεν, ὀκόσα δὲ εὐδοντες ὕπνος)].⁹²²

Negativno pojmovanje rojstva kot začetka zemeljskega bivanja je izpričano tudi pri Parmenidu in Empedoklu. V odlomku DK 28 B 12, ki ga je verjetno treba razumeti v kontekstu nauka o reinkarnaciji, Parmenid eksplicitno omenja »odvratno rojstvo«,⁹²³ vendar pa je tudi tu znova najnazornejši Empedokles, ki žalosten padec lastnega dajmona in svoje rojstvo v svetu opiše z besedami: »*V joku in stoku zagledal neznani sem kraj*« [κλαῦσά τε καὶ κώκυσα ἰδὼν ἄσυνήθεα χῶρον] (DK 31 B 118).⁹²⁴ Nasprotje prve utelesitve, o čemer govori navedeni odlomek, je končna *odrešitev*, tj. osvoboditev od krogotoka vnovičnih rojstev in vrnitev v primordialno stanje pred prvo utelesitvijo.

919 Isti.

920 G. S. Kirk, *Heraclitus, The Cosmic Fragments*, Edited with an Introduction and Commentary, Cambridge 1962, str. 339.

921 Prev. F. Zore.

922 Isti.

923 Prev. G. Kocijančič.

924 Prev. J. Ciglenečki.

Kar zadeva orfične kroge in motiv odrešitve, je zanimivo že omenjeno Platonovo pričevanje, v katerem orfeoteleste, tj. orfične posvetitelje, opisuje kot nekakšne potujoče guruje, ki so se sklincevali na Orfeja in ponujali »odrešitev«, *lýsis*, in »očiščenje«, *katharmós* (*Resp.* 364b–c). Odrešitev, o kateri govori Platon, so »dosegli z udeležbo v posvetitvah in očiščenjih, to pomeni z izvajanjem določenih religioznih obredov, in s t. i. orfičnim življenjem čistosti«. ⁹²⁵ V zvezi z motivom končne osvoboditve pri orfikih pa niso zgovorna zgolj sekundarna pričevanja, ampak o tem eksplicitno priča tudi izvirni verz, ki se pojavi na enem izmed zlatih lističev: »Perzefoni reci, da sam *te* Bakh je osvobodil« [εἰπεῖν φερσεφόνοι σ' ὄτι βακχιος αὐτὸς ἔλυσε] (*Pelinna* 2). ⁹²⁶

Takšna osvoboditev je obenem razumljena kot poboženje, kar je razvidno iz že omenjene formule, ki jo Perzefona pokojniku izreče na koncu: »Blažen in najsrečnejši, *namesto smrtnik boš bog*« [ὄλβιε καὶ μακαριστέ, θεὸς δ' ἔσῃ ἀντὶ βροτοῖο] (*Thurii* 9). ⁹²⁷ Z osvoboditvijo oziroma s poboženjem se tako sklene dolgotrajen krog vnovičnih rojstev, o čemer najverjetneje govori verz, ki ga mora pokojnikova duša izreči ob srečanju s podzemnimi božanstvi: »Iz globoko bolečega, težavnega kroga sem odletela« [κύκλο δ' ἔξῆπταν βαρυπενθέος ἀργαλέοιο] (*Thurii* 5). ⁹²⁸

Pri zgodnjih pitagorejcih je položaj nekoliko manj jasen, saj motiv končnega poboženja v sočasnih pričevanjih nikjer ni omenjen eksplicitno, kar pa zaradi maloštevilnih in fragmentarno ohranjenih virov ne pomeni, da v pitagorejskem nauku za končno odrešitev iz kroga smrti in vnovičnih rojstev ni bilo prostora. ⁹²⁹ Že zaradi izrazito poudarjene

925 A. Finkelberg, *op. cit.*, str. 328.

926 Prev. J. Ciglenečki.

927 Isti.

928 Isti.

929 E. Rohde, *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Freiburg 1893–1894, str. 165, op. 2.

moralne razsežnosti, ki so jo v antiki povezovali s pitagorejci, se zdi malo verjetno, da bi Pitagora in njegovi nasledniki verjeli v mehanski potek inkarnacijskega cikla, saj v tem primeru trud za moralno življenje ne bi imel nobenega vpliva na usodo duše po smrti.

Na končno poboženje morda posredno kaže najstarejša plast legend o Pitagoru, ki ga slikajo kot »božanskega moža«, *theios anér*, kar samo po sebi implicira poboženje. Takšnega »božanskega moža« opisuje tudi Empedokles v fragmentu DK 31 B 129, ki najverjetneje govori prav o Pitagoru. Kolikor se je Empedokles skliceval na Pitagora in ga omenjal kot duhovnega vzornika, je zaradi osrednje vloge, ki jo ima poboženje v Empedoklovi misli, na podlagi tega mogoče posredno domnevati, da je bil motiv odrešitve domač tudi Pitagoru. V tej zvezi so zanimive tudi legende o Pitagoru, ki njegovo poslednjo inkarnacijo povezujejo s hiperborejskim Apolonom, kar je znova posreden dokaz njegovega poboženja.

Na to aludira tudi odlomek Iona s Hiosa, v katerem se sklicuje na Pitagorov nauk, češ da bodo najboljši med ljudmi po smrti telesa »živeli v duši prijetno življenje«, s čimer je najverjetne mišljeno prav poboženje po smrti: »Kdor se zdaj odlikuje po pogumu in sramežljivosti, / *bo po propadu (telesa) imel v duši prijetno življenje*, / če si je modrec Pitagora v resnici bolj kot vsi ljudje / pridobil znanja in se je naučil več« [ὥς ὁ μὲν ἠνορέηι τε κεκασμένος ἤδὲ καὶ αἰδοῖ / καὶ φθίμενος ψυχῆι τερπνὸν ἔχει βίον, / εἴπερ Πυθαγόρης ἐτύμως ὁ σοφὸς περὶ πάντων / ἀνθρώπων γνώμας εἶδε καὶ ἐξέμαθεν] (DK 36 B 4).⁹³⁰

Motiv končne odrešitve je tudi v tem primeru najeksplisitnejši pri Empedoklu, ki v fragmentu DK 31 B 146 omenja »konec«, *télos*, s čimer je mišljen prav konec dolgotrajnega kroga smrti in vnovičnih rojstev: »*Proti koncu* pa bivajo

930 Prev. J. Ciglenečki.

kot vedeževalci, pesniki, zdravilci, / in vodje med ljudmi, ki živijo na zemlji« [εἰς δὲ τέλος μάντις τε καὶ ὕμνοπόλοι καὶ ἱητροὶ / καὶ πρόμοι ἀνθρώποισιν ἐπιχθονίοισι πέλονται] (DK 31 B 146,1–2). Zadnje stopnje inkarnacijskega kroga, ki jih opisujeta navedena verza, nazadnje vodijo k poboženju, o čemer govori zadnji verz tega fragmenta: »Iz tega vzkljujejo *kot bogovi*, vzvišeni v časteh« [ἔνθεν ἀναβλαστοῦσι θεοὶ τιμῆσι φέριστοι] (DK 31 B 146,3).⁹³¹ Stanje končnega poboženja domnevno opisuje tudi fragment, ki v veliki meri spominja na Pindarjeve opise življenja na Otoku blaženih: »Z drugimi nesmrtniki si ognjišče in mizo delijo, / brez deleža v človeških bolečinah, neuničljivi« [ἀθανάτοις ἄλλοισιν ὁμέστιοι, αὐτοτράπεζοι / ἔοντες, ἀνδρείων ἀχέων ἀπόκληροι, ἀτειρεῖς] (DK 31 B 147).⁹³²

Na podlagi vseh teh primerov različnih mislecev je mogoče razbrati širši vzorec, ki arhaične grške nauke o posmrtnem preseljevanju strukturno in vsebinsko povezuje z indijskimi. Pri obojih tako najdemo tri osrednje značilnosti, ki jih v drugih kulturah po svetu bodisi ni ali pa so veliko manj izrazite in manj organsko povezane: (I) predstavo o *inkarnacijskem ciklu*, znotraj katerega ima osrednjo vlogo (II) *pravilen način življenja*, ki edini vodi v (III) (do)končno *odrešitev duše* iz kroga vnovičnih rojstev. V ozadju vseh arhaičnih naukov o reinkarnaciji se skriva zaobrjnena logika, ki jo jedrnato povzemajo Evripidove besede: »Kdo ve, ali je življenje smrt in smrt življenje tam spodaj?« [τίς δ' οἶδεν εἰ τὸ ζῆν μὲν ἐστί κατθανεῖν / ὃ κατθανεῖν δὲ ζῆν κάτω] (fr. 638).⁹³³ Resnično življenje ni tisto, ki ga živimo tu, ampak nastopi šele po smrti.

Ta zaobrjnena logika, ki je lastna tako naukom o posmrtnem preseljevanju kot misterijskim kultom, je prisotno

931 Isti.

932 Isti.

933 Isti.

tudi v naukih arhaičnih mislecev. Heraklit v ohranjenih fragmentih ostro napada misterije, vendar pa je kritična ost njegove misli v resnici uperjena le v njihove *eksoterične* aspekte in ne zadeva same *ezoterične* strukture, ki je njegovi misli veliko bliže.

Pri misterijih ga tako še zlasti motijo njihove izprijene obredne prakse, ki »posvečence« zgolj odvrtačajo od resnične izkušnje; za Heraklita je namreč očiščenje, o katerem v misterijih veliko govorijo, zgolj formalno in zunanje, medtem ko bi resnično očiščenje moralo biti notranje in vsebinsko.⁹³⁴ Heraklit – tako kot pozneje Empedokles – kritizira žrtvovanje živali, češ da onečaščenje in umazanje s krvjo ni nikakršno očiščenje: »Omadežujete se, ko se čistijo z drugo krvjo, kot da bi se kdo potem, ko je stopil v blato, z blatom pral« [καθαίρονται δ' ἄλλωι αἵματι μαινόμενοι οἶον εἶ τις εἰς πηλὸν ἐμβὰς πηλῶι ἀπονίζοιτο] (DK 22 B 5).⁹³⁵

Prav tako Heraklit nasprotuje čaščenju idolov: »In molijo takšne podobe božanstev, kot če bi se kdo pogovarjal z zgradbami, ne da bi sploh spoznal, kaj so bogovi in heroji« [καὶ τοῖς ἀγάλμασι δὲ τοῦ τέοισιν εὐχονται, ὅκοιόν εἶ τις δόμοισι λεσχηνεύοιτο, οὗ τι γινώσκων θεοὺς οὐδ' ἦρωας οἴτινές εἰσι] (DK 22 B 5).⁹³⁶

Heraklitov odklonilen odnos do misterijev omenja tudi Klement Aleksandrijski, ki se v nekem odlomku sprašuje: »Katerim prerokuje Heraklit Efeški? Ponočnjakom, magom, bakhantom, menadam in mistom. Tem grozi s tistim po smrti, tem vedežuje ogenj: Posvečevanje v misterije, kakršno je v navadi med ljudmi, je nesveto« [τίσι δὴ μαντεύεται Ἡ. ὁ Ἐφέσιος; νυκτιπόλοις, μάγοις, βάκχοις, λήναις, μύσταις·

934 Šri Aurobindo, »Heraklit«, v: *Anthropos* 22, 1/2 (1990), 377–399, str. 394.

935 Prev. F. Zore; prim. I. G. Kalogerakis, *Seele und Unsterblichkeit. Untersuchungen zur Vorsokratik bis Empedokles*, Stuttgart–Leipzig 1996, str. 192.

936 Prev. F. Zore.

τούτοις ἀπειλεῖ τὰ μετὰ θάνατον, τούτοις μαντεύεται τὸ πῦρ· τὰ γὰρ νομιζόμενα κατ' ἀνθρώπους μυστήρια ἀνιερωστὶ μευῦνται] (DK 22 B 14).⁹³⁷ Iz navedenega odlomka je razvidno, da Heraklit kritizira misterije, »kakršni so v navadi med ljudmi«, oziroma, dobesedneje, »kakršne si predstavljajo ljudje«, *tà gàr nomizómèna kat' anthrópous*, pri čemer omenjena »nesvetost« vselej zadeva njihove zunanje, eksoterične aspekte. Ti namreč zakrivajo njihovo notranje, ezoterično bistvo in so po Heraklitovem mnenju neprimerni za izražanje tega, kar misterijska izkušnja v resnici je. Heraklitu potemtakem ne gre za zavračanje misterijev kot takih, ampak predvsem za nasprotovanje vulgarni profanizaciji in institucionalizaciji misterijske izkušnje.⁹³⁸

Če je Heraklitov odnos do eksoteričnih aspektov misterijev izrazito odklonilen, pa so na globljih ravneh podobnosti med njegovo mislijo in misterijsko izkušnjo toliko očitnejše. Te podobnosti so se pokazale ob najdbi koščenih tablic, ki so jih odkrili v Olbiji na obali Črnega morja. Na teh tablicah, ki so jih v obredne namene uporabljali znotraj lokalnega misterijskega kulta, so izpričani značilno heraklitovski pari nasprotij, kot so »življenje–smrt«, »resnica–laž«, »telo–duša«, katerih antitetična struktura ponuja »presenetljivo potrditvev pogleda, da Heraklitov slog izvira iz misterijev«. ⁹³⁹ Čeprav na zunaj zavrača javne misterije, Heraklit znotraj lastne misli ohranja značilno misterijsko strukturo: po eni strani je »očitno, da od misterijev prevzema jezikovni slog in način predstavitve, po drugi strani pa je tudi vsebina analogna sočasnemu mističnemu nauku. Oboje skupaj kaže, da so bili misteriji pomemben vir Heraklitove filozofije, četudi seveda ne edini«. ⁹⁴⁰

937 Isti.

938 Šri Aurobindo, *op. cit.*, str. 378.

939 R. Seaford, »Immortality, Salvation, and the Elements«, v: *Harvard Studies in Classical Philology* 90 (1986), 1–26, str. 14.

940 *Ibid.*, str. 18.

Misterijska razsežnost se na ravni ontologije kaže v zaobrnjeni logiki, ki je vseskozi prisotna v ozadju Heraklitove misli: nenehno spreminjajoče se prisostvo, za katerega se na prvi pogled zdi, da je edino resnično, se na ravni presežnega Bitja, čigar prvo ime pri Heraklitu je *lógos*, izkaže za navidezno bivajoče. Tej zaobrnjeni logiki sledi tudi Heraklitovo pojmovanje življenja in smrti, kar pride do izraza v že omenjenem fragmentu DK 22 B 62, kjer je po inverziji smrt življenje in življenje smrt: »Nesmrtni–smrtni, smrtni–nesmrtni; to, da ti živijo, je smrt onih, to, da so oni umrli, pa je življenje teh« [ἀθάνατοι θνητοί, θνητοί ἀθάνατοι, ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεῶτες].⁹⁴¹

Medtem ko je pri Heraklitu povezava z misteriji posredna, saj se kaže predvsem na strukturni ravni, je ta veliko eksplicitnejša pri Parmenidu. O tem zgovorno priča že izrazje, ki ga uporablja v svoji pesnitvi in je neposredno prevzeto iz misterijskih kultov. Tak primer misterijskega izrazja je gotovo izraz *eidós phôs*, »vedoči človek« (DK 28 B 1,3), ki je v misterijih navadno označeval posvečenca,⁹⁴² podobno pa je iz misterijskega obredja prevzet tudi izraz *koûros*, »mladenič«, s katerim Boginja nagovori Parmenida ob njegovem prihodu (DK 28 B 1,24). Tudi fraza »smrtniki, ki ničesar ne vedo«, *brotoî eidótes oudén* (DK 28 B 6,5), je morala pri Parmenidovih poslušalcih zbudjati »religiozne asociacije in kaže, da je Parmenid na tiste, ki ne poznajo resnice o Enem, gledal kot na ljudi, ki so izključeni iz misterijskega spoznanja«. ⁹⁴³

Vendar povezava z misteriji pri Parmenidu ni omejena le na specifično izrazje, ampak se kaže tudi na pripovedni

941 Prev. F. Zore.

942 W. Burkert, »Das Proömium des Parmenides und die Katabasis des Pythagoras«, v: *Phronesis* 14 (1969), 1–30, str. 5.

943 C. M. Bowra, »The Proem of Parmenides«, v: *Classical Philology* 32 (1937), 97–112, str. 110.

ravni, kolikor je celoten proemij njegove pesnitve mogoče razumeti tudi kot opis misterijske *katabaze*, iniciacijskega prehoda iz smrti v vnovično rojstvo. Takšno misterijsko katabazo, ki jo slikovito opisujejo verzi v proemiju, na obredni ravni nadomešča posebna tehnika *inkubacije*, obrednega mrtvičenja, v ozadju katere se skriva ista simbolika »smrti pred smrtjo«, kakršna je značilna za motiv katabaze.

Tehniko inkubacije, ki je imela znotraj eleatske tradicije posebno mesto, so primarno prakticirali v zdravilske namene. O tem priča odlomek pri Strabonu, v katerem je opisano svetišče Plutona/Hada in Perzefone/Kore nedaleč od mesta Aharake v Anatoliji. Zraven svetišča, pravi Strabon, leži votlina, imenovana Haronion, »ki leži nad svetim gajem in je čudežna že po svoji naravi. Pravijo namreč, da bolni ljudje, ki so se pripravljani zdraviti ob pomoči teh dveh bogov, odidejo tja in živijo v vasi v bližini najizkušenejših svečenikov. *Ti svečeniki se namesto njih uležejo (v votlino) in predpišejo zdravljenje na podlagi svojih sanj.* Oni so tudi tisti, ki priključijo zdravilno moč bogov« [καὶ τὸ Χαρώνιον ἄντρον ὑπερκειμένον τοῦ ἄλσους θαυμαστὸν τῇ φύσει λέγουσι γὰρ δὴ τοὺς νοσῶδεις καὶ πρὸς ἔχοντας ταῖς τῶν θεῶν τούτων θεραπείαις φοιτᾶν ἐκεῖσε καὶ διαιτᾶσθαι ἐν τῇ κώμῃ πλησίον τοῦ ἄντρου παρὰ τοῖς ἐμπείροις τῶν ἱερέων, οἱ ἐγκοιμῶνται τε ὑπὲρ αὐτῶν καὶ διατάττουσιν ἐκ τῶν ὀνειρών τὰς θεραπείαις. οὗτοι δ' εἰσὶ καὶ οἱ ἐπικαλοῦντες τὴν τῶν θεῶν ἰατροίαν·] (*Geogr.* 14.1.44.1–11).⁹⁴⁴

Samo tehniko inkubacije, ki jo v tej votlini izvajajo, podrobneje opisuje nadaljevanje odlomka: »Pogosto pa (bolnike) vodijo v votlino, jih posadijo (na tla) in jih pustijo v mirovanju kakor (živali) v brlogu brez hrane več dni. In tedaj se bolnikom prikažejo sanje, kljub temu pa se še vedno zanašajo na tiste mistagoge in svetovalce, da bi jih posvetili. Za druge pa je ta kraj nedostopen in poguben« [ἄγουσι

944 Prev. J. Ciglenečki.

δὲ πολλάκις εἰς τὸ ἄντρον καὶ ἰδρύουσι μένοντας καθ' ἡσυχίαν ἐκεῖ καθάπερ ἐν φωλεῷ σιτίων χωρὶς ἐπὶ πλείους ἡμέρας. ἔστι δ' ὅτε καὶ ἰδίους ἐνυπνίους οἱ νοσηλευόμενοι προσέχουσι, μυσταγωγοῖς δ' ὅμως καὶ συμβούλοις ἐκείνοις χρῶνται ὡς ἂν ἱερεῦσι· τοῖς δ' ἄλλοις ἄδυστός ἐστιν ὁ τόπος καὶ ὀλέθριος] (*Geogr.* 14.1.44.1–11).⁹⁴⁵ K zdravlilnemu obredu inkubacije je, kot je razvidno iz tega odlomka, spadalo tudi postenje, ki je dodatno izčrpalo telo, ga potisnilo do njegovih skrajnih meja in pripravilo prostor za globljo duhovno izkušnjo.

Formalna stran inkubacije je bila v osnovi preprosta. Treba je bilo najti posebno mesto, kjer ni bilo zunanjih motenj, včasih je bila to preprosto soba v hiši ali svetišče, pogosto pa votlina ali kak drug kraj, ki je veljal za vhod v podzemlje. Svetišče v Aharaki, o katerem govori navedeni Strabonov odlomek, je v antiki slovelo kot »zdravilno preročišče«, *iatromanteion*, kljub temu pa tehnika inkubacije ni bila zgolj v domeni zdravilstva. Ljudje namreč inkubacije niso prakticirali »le takrat, ko so bili bolni. Obstajali so strokovnjaki za inkubacijo – mojstri v večini prehajanja v drugo stanje zavesti. Včasih so to počeli z namenom, da bi ozdravili druge, vendar bistveno pri inkubaciji ni bilo zdravljenje. Tako se je samo zdelo. Najpomembnejše je bilo dejstvo, da ozdravljenje prihaja z druge ravni bivanja, od nekod drugod.«⁹⁴⁶ Spremenjeno stanje zavesti, do katerega privede inkubacija, »utiša budno zavest in osvobodi um od omejitev budnega jaza ter dopušča samopreseganje in zavedanje, ki ga ne moti zunanji svet.«⁹⁴⁷

Takšna na videz povsem nerazumna deprivacija čutnih vtisov človeka prestavi v drugo, spremenjeno stanje zavesti,

945 Isti.

946 P. Kingsley, *In the Dark Places of Wisdom*, Inverness 1999, str. 101–102.

947 Y. Ustinova, *Caves and the Ancient Greek Mind. Descending Underground in the Search for Ultimate Truth*, Oxford 2009, str. 16.

izpraznjeno motečih zunanjih dražljajev, v katerem se pred njim nenadoma razpre negibna resničnost, ki se skriva v ozadju našega zaznavanja in mišljenja. Prav neposredni stik, ki ga človek vzpostavi z »ozadjem« lastnega bivanja, je osrednji moment inkubacije. Doseči ga je mogoče prek hotenega izničenja tukajšnjega sveta, ki je na ravni sebstva strukturno ekvivalentno smrti. Tehnika inkubacije je v tem smislu inscenacija smrti, (pred)izkušnja smrti pred (fizično) smrtjo samo, in pomeni potovanje v območje popolnega mirovanja in tišine, onstran zmešnjave, ki jo nenehno ustvarjajo čutni vtisi, v območje, kamor navadni ljudje pridejo šele, ko umrejo.

Na prvi pogled se zdi, da ima vse to le malo zveze s Parmenidovo pesnitvijo, vendar pa nenavadni napisi pod kipi in hermami, ki so jih odkrili med arheološkimi izkopavanji v Eleji, Parmenidovem rojstnem mestu, pričajo o nasprotnem. V skladu s temi napisi je imel vodja eleatske šole naziv *phólarchos*, o čemer pričajo naslednji primeri: »Oulis, sin Evksina iz Hyel (Eleje), zdravilec, *phólarchos*, leta 379«; »Oulis, sin Aristona, zdravilec, *phólarchos*, leta 280«; »Oulis, sin Hieronima, zdravilec, *phólarchos*, leta 446«.

V zvezi s Parmenidom pa je še posebno zanimiv napis, ki se nekoliko razlikuje od navedenih, četudi gre pri vseh nedvomno za isti kontekst. Gre za besede: »Parmenid, sin Pira, ouliad, *physikós*«. Vsi ti napisi so bili najdeni v stavbi, domnevnem središču eleatske šole, v katerem so bili odkriti tudi kipi Asklepija in Hygieje ter večje število zdravniških instrumentov, kar nedvoumno priča o zdravilskem kontekstu. Stavba je imela tudi posebno podzemno sobo oziroma hodnik, t. i. *cryptoporticus*,⁹⁴⁸ kar je znotraj »elejskega kompleksa nadvse zgovorno. Zgrajen je bil namreč zato, da bi se v njem dogajale aktivnosti, ki jih je pod zemljo izvajala družina, katero so nadzorovali *phólarchoi*, gospodarji

948 *Ibid.*, str. 192.

brloga'. Ta *chryptoporticus* (...) je dragocen arheološki dokaz o katabazi filozofov«,⁹⁴⁹ ki so se v Eleji zbirali okrog kulta Apolona Ouliosa.

Apolon Oulios je bil zelo specifično božanstvo, tesno povezano z zdravilstvom. Izročilo njegovega kulta je bilo »znotraj družine posredovano kot profesionalno znanje, še posebno skrivno znanje veščin, magije in zdravilstva. Ouliadi so bili verjetno družina, tako kot so bili hipokrat-ski zdravniki Asklepijevega svetišča na Kosu imenovani Asklepiadi«. ⁹⁵⁰ Antični viri jih omenjajo tudi kot *iatromante*, »zdravitelje preroke«. V tem kontekstu je treba razumeti tudi izraz *physikós*, ki se na prej navedenem napisu omenja neposredno za Parmenidovim imenom. Ta izraz v južni Italiji namreč ni označeval le »naravoslovcev« kot pozneje pri Aristotelu, ampak predvsem »religiozne strokovnjake, ki so ob nekaterih priložnostih prevzeli vlogo zdravilcev, pri tem pa so uporabljali magijska sredstva, podobna tistim, ki so pripisana Pitagoru in Empedoklu«. ⁹⁵¹ Kljub tesni povezavi z zdravilstvom pa je bilo elejsko združenje primarno vendarle skupnost, ki jo je družil kult Apolona Ouliosa. ⁹⁵²

Na omenjenih napisih posebno pozornost pritegne izraz *phólarchos*, ki je pripadal vodji elejske družčine gre namreč za sestavljenko iz besede *archós*, »vladar«, »gospodar«, in *pholeós*, ki pomeni »brlog«. *Pholeós* je »kraj, kamor se živali umaknejo, kjer negibno ležijo, popolnoma mirno, in kjer komaj dihajo. Živali tam spijo ali ostajajo v stanju, podobnem spanju, ali prezimijo. Zato so izrazi kot ,biti v brlogu' ali ,ležati v brlogu' – besede za to so bile v stari grščini *pholeía* in *pholeúein* – pomenili stanje zmanjšane oživiljenosti«. ⁹⁵³ Izraz *phólarchos* je tako označeval »gospodarje brloga«,

949 *Ibid.*, str. 193.

950 *Ibid.*, str. 194.

951 *Ibid.*

952 *Ibid.*, str. 194.

953 P. Kingsley, *op. cit.*, str. 79.

posebno kasto svečnikov, ki so nadzorovali ritual inkubacije, obrednega mrtvičenja.⁹⁵⁴ Dejstvo, da se na napisu, kjer je omenjeno Parmenidovo ime, ne pojavlja letnica tako kot na drugih napisih, verjetno kaže na to, da se je tradicija *iatromantov* začela prav s Parmenidom. Vse druge letnice, ohranjene na drugih napisih, se pravi leto 280, leto 379 in leto 446, so tako šteta od njega.⁹⁵⁵

Pri praksi katabaze, ki se v obrednem kontekstu navadno dogaja v podzemnih sobah, so se *iatromanti* v Eleji verjetno zgledovali pri pitagorejcih, ki so imeli v Južni Italiji številna središča in velik duhovni vpliv. Antični viri tako v zvezi s Pitagorom omenjajo, da je bila v njegovi hiši nekakšna podzemna soba, kamor se je nekoč za dlje časa umaknil, kar sovпада z njegovim domnevnim odhodom v Had. O tem govori naslednji odlomek, ohranjen pri Diogenu Laertskem: »Ko je prišel v Italijo, je Pitagora naredil podzemno sobo in materi naročil, naj na deščico zapisuje, kaj se je medtem zgodilo, ter naj označi tudi čas, nato pa mu jo pošilja dol, vse dokler se sam ne vrne gor. To je mati tudi storila. Čez čas se je Pitagora vrnil nazaj gor, shujšan do kosti; odšel je do ljudskega zbora in rekel, da prihaja iz Hada, nato pa jim je prebral, kaj se je (med njegovo odsotnostjo) zgodilo. Oni so pritrdili temu, kar je povedal, začeli so jokati in ječati ter so verjeli, da je Pitagora neke vrste božanstvo« [ὡς γενόμενος ἐν Ἰταλίᾳ κατὰ γῆς οἰκίσκον ποιῆσαι καὶ τῇ μητρὶ ἐντείλειτο τὰ γινόμενα εἰς δέλτον γράφειν σημειουμένην καὶ τὸν χρόνον, ἔπειτα καθιέναι αὐτῷ ἔστ' ἂν ἀνέλθῃ. τοῦτο ποιῆσαι τὴν μητέρα. τὸν δὲ Πυθαγόραν μετὰ χρόνον ἀνελθεῖν ἰσχνὸν καὶ κατεσκελετευμένον· εἰσελθόντα τ' εἰς τὴν ἐκκλησίαν φάσκειν ὡς ἀφίκται ἐξ ᾄδου· καὶ δὴ καὶ ἀνεγίνωσκεν αὐτοῖς τὰ συμβεβηκότα. οἱ δὲ σαινόμενοι τοῖς λεγομένοις ἐδάκρυν τε καὶ ᾤμωζον καὶ ἐπίστευον εἶναι τὸν Πυθαγόραν θεῖόν τινα] (Diog. Laert. VIII 41).

954 *Ibid.*

955 *Ibid.*, str. 147.

Ne glede na posmehljiv ton, ki je verjetno sad poznejše predelave te legende, pa je jedro zgodbe jasno: Pitagora se je za dlje časa umaknil v podzemno sobico, kar je na simbolni ravni ekvivalentno katabazi v podzemlje, od koder se je pozneje znova vrnil med ljudi. Tudi motiv matere, ki se pojavlja v anekdoti, verjetno napotuje na »nekaj povsem drugega, kot se zdi na prvi pogled: Pitagora prinese s seboj iz Hada *tês metròs parangélmata* – sporočilo božanske Matera Demetre«. ⁹⁵⁶

Ta razlaga se lepo sklada z drugimi pričevanji, kjer se Pitagorova hiša preprosto omenja kot »Demetrino svetišče«. ⁹⁵⁷ V zvezi s tem je pomenljiva tudi zgodba, po kateri naj bi tistega, ki je po Pitagorovi smrti kupil njegovo hišo in pozneje razlagal naokrog, kaj je v njej videl, zaradi tega prijeli in ga usmrtili kot roparja svetišča. ⁹⁵⁸ Vse to priča, da je Pitagorov umik v podzemno sobico simboličen ekvivalent misterijski katabazi, ki se na obredni ravni izvaja kot inkubacija v svetišču.

A tudi sicer so imeli pitagorejci, ki so prav tako sloveli kot izkušeni zdravilci, velik vpliv na eleatsko šolo, kar je pogosto omenjeno tudi v antičnih virih. ⁹⁵⁹ Proklos v svoji razlagi Platonovega *Parmenida* v zvezi s tem pravi: »Med to slovesnostjo, ki smo jo omenili, sta v Atene prišla Parmenid in Zenon – Parmenid je bil učitelj in Zenon učenec –; oba sta bila iz Eleje, a ne le to, *ampak sta bila deležna tudi pitagorejske šole*, kakor nekje poroča Nikomah« [ὄπερ εἶπομεν τῆς ἑορτῆς οὔσης ἀφίκοντο Παρμενίδης καὶ Ζήνων Ἀθήναζε, διδάσκαλος μὲν ὁ Π. ὦν μαθητῆς δ' ὁ Ζήνων, Ἐλεᾶται δ' ἄμφω καὶ οὐ τοῦτο μόνον, ἀλλὰ καὶ τοῦ Πυθαγορικοῦ διδασκαλείου μεταλαβόντε, καθάπερ που καὶ Νικόμαχος

956 W. Burkert, *Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*, Nürnberg 1962, str. 139.

957 *FGrHist.* 566 F 131.

958 W. Burkert, *op. cit.*, str. 119–120.

959 Prim. Diog. Laert. IX 21.

ιστόρησεν] (DK 28 A 4).⁹⁶⁰ Tudi Fotij v zvezi s Parmenidom in z Zenonom pravi, da »*sta bila zavezana pitagorejske-mu načinu življenja*« [καὶ οὗτοι δὲ τῆς Πυθαγορείου ἦσαν διατριβῆς] (DK 28 A 4),⁹⁶¹ medtem ko zgodovinar Strabon pri opisu mesta Eleja preprosto zapiše, da »iz njega izhajata *pitagorejca* Parmenid in Zenon« [ἐξ ἧς Π. καὶ Ζήνων ἐγένοντο ἄνδρες Πυθαγόρειοι] (DK 28 A 11).⁹⁶² Zaradi vseh teh povezav tudi podobnost med *cryptoporticusom*, podzemno sobico, ki so jo odkrili znotraj kompleksa elejske šole, ter anekdoto o Pitagorovi podzemni sobici in njegovi katabazi v podzemlje verjetno ni naključna.

Kar zadeva povezave med pitagorejsko tradicijo in elejsko prakso inkubacije, je zanimivo tudi pričevanje o Parmenidovem učitelju, pitagorejcu Amejnjiju, ki ga najdemo pri Diogenu Laertskem: »*Družil se je (sc. Parmenid) tudi s pitagorejcem Amejnijem*, Diohatovim (sinom), ki je bil – po Sotijonovih besedah – ubog, vendar uglajen in dober mož. Bolj (kot Ksenofanu) je sledil njemu in ko je (Amejnij) umrl, mu je postavil svetišče« [ἐκοινώνησε δὲ καὶ Ἀμεινία Διοχαίτα τῷ Πυθαγορικῷ, ὡς ἔφη Σωτίων, ἀνδρὶ πένητι μὲν, καλῷ δὲ καὶ ἀγαθῷ. ᾧ καὶ μᾶλλον ἠκολούθησε καὶ ἀποθανόντος ἠρώϊον ἰδρύσατο] (DK 28 A 1).⁹⁶³ V nadaljevanju odlomka nam Diogen razkrije, kaj se je Parmenid naučil od Amejnija: »Parmenid je bil torej rojen v sloviti in bogati družini – *in Amejnij*, ne Ksenofan, *ga je spodbudil, naj se posveti mirovanju*« [γένους τε πάρχων λαμπροῦ καὶ πλούτου, καὶ ὑπ' Ἀμεινίου ἀλλ' οὐχ ὑπὸ Ξενοφάνους εἰς ἠσυχίαν προεστράπη] (DK 28 A 1).⁹⁶⁴ »Mirovanje«, *hesychía*, omenjeno v navedenem odlomku, je drugo ime za tehniko inkubacije, negibno mirovanje v tišini in temi, kakor to počno živali v brlogu.

960 Prev. G. Kocijančič.

961 Isti.

962 Isti.

963 Isti.

964 Isti (prirejen prevod).

Pitagorejska tehnika mirovanja, *hesychíe*, ki na obredni ravni simbolizira izkušnjo »smrti pred smrtjo«, pozneje od-seva tudi pri Platonu, ki iz tega izpelje eno najznamenitejših definicij filozofije. Ni naključje, da se ta definicija pojavi prav v *Fajdonu*, dialogu, ki je med vsemi njegovimi dialogi najbolj pitagorejsko obarvan. Ves dialog je namreč umeščen v okolje pitagorejskega Fliunta, oba Sokratova sogovornika sta pitagorejca, na pitagorejski kontekst pa kažejo tudi mitološki ekskurzi.

A vendar te povezave s pitagorejstvom niso omejene le na zunanje aspekte, ampak pridejo do izraza tudi na ravni ontologije, kakršna je značilna za velik del arhaične misli. Sokrat tako na več mestih omenja, da so čutno-zaznavne stvari, se pravi prisostvo kot tako, v odnosu do večno bivajočih idej nekaj »slabšega«, *phaulóteron* (*Phaid.* 74e 2; 75b 7). V ontološkem smislu to pomeni, da je celotno prisostvo glede na ideje nekaj navidezno bivajočega, kar se kaže tudi v Sokratovih eksplicitnih trditvah, da nas telo in vse, kar je povezano z njim, »ovira pri lovu na Bivajoče« [ἐμποδίζουσιν ἡμῶν τὴν τοῦ ὄντος θήραν] (*Phaid.* 66c 1–2) ter »da zaradi njega ne moremo zreti Resničnosti« [ὥστε μὴ δύνασθαι ὑπ' αὐτοῦ καθορᾶν τὰληθές] (*Phaid.* 66d 6–7).⁹⁶⁵

Ta zaobrnjena logika, ki za resnično Bivajoče postavlja tisto, kar presega čutno-zaznavni svet, pride še posebno do izraza v pojmovanju smrti, ki Sokratu rabi kot podlaga za definicijo filozofije.⁹⁶⁶ Le nekaj ur pred smrtjo Sokrat tako na zahtevo prijateljev zagovarja stališče, da si »tisti, ki se filozofije pravilno lotijo, ne prizadevajo za nič drugega kot za umiranje in umrlost« [ὅσοι τυγχάνουσιν ὀρθῶς ἀπτόμενοι φιλοσοφίας λεληθῆναι τοὺς ἄλλους ὅτι οὐδὲν ἄλλο αὐτοὶ ἐπιτηδεύουσιν ἢ ἀποθνήσκειν τε καὶ τεθνάναι]

965 Prev. G. Kocijančič; gl. tudi *Phaid.* 65a 7–b 9.

966 Gl. J. Ciglencečki, »Duše mirišu na Had: Ontološke pretpostavke ranogrčke eshatologije i Platonovo poimanje besmrtnosti duše u *Fedonu*«, v: D. Barbarić in P. Šegedin (ured.), *op. cit.*, str. 23–46.

(*Phaid.* 64a 4–6),⁹⁶⁷ zaradi česar filozofijo tudi definira kot *meléte thanátou*, »vajo v smrti«. Dejstvo, da je prav v *Fajdonu*, ki je najbolj pitagorejsko obarvan med vsemi Platonovimi dialogi, filozofija definirana kot »vaja v smrti«, se pravi nekakšna »smrt pred smrtjo«, je seveda zgovorno samo po sebi, saj močno spominja na tehnike inkubacije in katabaze, o katerih smo v zvezi s Pitagorom in Parmenidom govorili prej. Platon s takšno definicijo ohranja misterijsko intonacijo, ki je tako ves čas prisotna v ozadju filozofije. Pri odrešitvi duše v ospredje sicer postavlja *phrónesis*, »mišljenje«, in *philosophío*,⁹⁶⁸ vendar sama struktura ostaja enaka. Tostransko življenje je – podobno kot v misterijskih kultih – tudi v *Fajdonu* razumljeno kot nekaj, česar se je treba osvoboditi. Na koncu dialoga Sokrat zato naroči zahvalno daritev Asklepiju, bogu zdravilstva, ker ga bo kmalu ozdravil bolezn, ki se imenuje življenje.

V kontekstu misterijske izkušnje »smrti pred smrtjo«, ki jo na obredni ravni nadomešča tehnika inkubacije, kakršno so verjetno prakticirali v elejski skupnosti, se v povsem drugi luči pokaže tudi Parmenidova pesnitev. Zaradi celotnega konteksta se zdi nadvse verjetna domneva, da Parmenid s proemijem svoje pesnitve pred poslušalci evocira iniciacijsko potovanje, na katerem jim bo razkrit misterijski nauk. O tem nauku nato govori prvi in drugi del pesnitve, prav to posredovanje pa je bilo, kot je mogoče domnevati, verjetno tudi pogoj za sprejem v eleatsko skupnost.⁹⁶⁹

Na prvi pogled se zdi, da je zaradi izrazito ontološke tematike, ki jo obravnava nadaljevanje pesnitve, pri Parmenidu motiv misterijske »smrti pred smrtjo« izrazito sekundaren. Vendar pa arheološke najdbe in napisi v Eleji,

967 Prev. G. Kocijančič.

968 B. Feyerabend, »Zur Wegmetaphorik beim Goldblättchen aus Hipponion und dem Proömium des Parmenides«, v: *Rheinisches Museum* 127 (1984), 1–22, str. 2.

969 Y. Ustinova, *op. cit.*, str. 205.

ki Parmenida povezujejo s tehniko inkubacije, pričajo o nasprotnem, saj celotno pesnitev postavljajo v povsem drug kontekst. Po drugi strani pa tudi Parmenidove besede v mnogočem pojasnjujejo arheološke najdbe, še posebno če njegovo pesnitev razumemo kot misterijsko inscenacijo smrti, prehod v območje onkraj čutno-zaznavnega sveta, kar je tesno povezano prav s tehniko inkubacije, na katero kažejo najdeni napisi v Eleji. Poglejmo zato na Parmenidovo pesnitev iz te perspektive.

* * *

Mistično potovanje, na katerega nas popelje proemij, se začneja tam, kjer se nahaja Parmenid: v tukajšnjem svetu, svetlu dnevne svetlobe. Nasprotno pa Sončeve hčere, *heliádes koúrai*, ki pozneje prevzamejo vlogo Parmenidovih vodnic, svojo pot začenjajo v »domovih Noči«, *dómata nyktós*, ki so že pri Homerju povezani s podzemljem, od koder nato potujejo »proti svetlobi«, *eis pháos*, tj. proti tukajšnjemu svetu, Parmenidu naproti: »Ko so Sončeve hčere zapustile domove / Noči in v sprevedu pohitele, da čim prej pridejo / do Luči« [ἔτε σπερχοίατο πέμπειν / Ἡλιάδες κοῦραι, προλιποῦσαι δώματα Νυκτός, / εἰς φάος] (DK 28 B 1,8–10).⁹⁷⁰

Predstava, da Sončeve hčere prihajajo iz »domov Noči«, ni bila za Grke nič nenavadnega, saj je imelo Sonce v skladu z grškimi predstavami svoje domovanje na skrajnem zahodu sveta, kjer vsak večer zatone v temo.⁹⁷¹ Za Grke je bilo tako »od nekdanj samoumevno, da je tema povzročila svetlobo;⁹⁷² znotraj štetja časa se dan konča s sončnim zahodom, novo razdobje se začneja z nočjo, iz katere se potem spet dvigne nov dan; toda kakorkoli silovito se že Helios povzpne, se mora vrniti k materi, v hišo Noči. In prav tam so »vrata poti Dneva in Noči«,⁹⁷³ o katerih govori Parmenid v proemiju.

970 Prev. G. Kocijančič.

971 W. Burkert, *op. cit.*, str. 8; P. Kingsley, *op. cit.*, str. 51.

972 Prim. Hes. *Th* 123sl.

973 W. Burkert, *op. cit.*, str. 9.

Na začetku proemija tako Parmenid opisuje dve različni smeri potovanja: na eni strani pot Sončevih hčera, ki zapustijo »domove Noči«, potujejo proti svetlobi in se približajo Parmenidu,⁹⁷⁴ na drugi strani Parmenidovo pot, ki se začne v našem svetu, svetu dnevne svetlobe, in vodi v nasprotni smeri Sončevim hčeram naproti.⁹⁷⁵ Ko se obe poti srečata, se Sončeve hčere obrnejo in Parmenida odpeljejo nazaj tja, od koder so prišle, naravnost v »domove Noči«. Parmenid torej ne potuje od teme k svetlobi, kakor so njegov proemij pogosto alegorično razlagali, ampak njegova pot, prav nasprotno, vodi iz dnevne luči na skrajni konec sveta, kjer se po grški mitologiji nahajajo »domovi Noči«.

Parmenidovo mistično potovanje tako »ni prehod iz noči v svetlobo in tudi ne vzpenjanje; prav tako to ni zbirka heterogenih simbolov, ki bi bili razumljivi samo glede na miselno vsebino, še manj pa goli literarni domislek brez globjega pomena. Parmenid se pelje po poti dajmona na rob sveta, kjer visoka vrata na meji med nebom in zemljo ločujejo tostranstvo od onstranstva.«⁹⁷⁶ Z *druge strani* pridejo ponj Sončeve hčere, ki mu pomagajo prestopiti vrata Dike, vrata »poti Dneva in Noči«, nato pa ga *na drugi strani*, v »domovih Noči«, naklonjeno sprejme Boginja.

Ni naključje, da se prislov *próphron*, ki pri Parmenidu opisuje naklonjenost Boginje, v skoraj enakem pomenu in tako rekoč enakih okoliščinah pojavi tudi na dveh izmed najbolj znanih zlatih lističev. »V resnici je celotna poanta teh zlatih lističev in obrednega ozadja, ki ga predpostavljajo, v tem, da pripravijo posvečenca in mu za naprej predajo znanje, ki ga potrebujejo za to, da jih bo Perzefona naklonjeno sprejela. Če smo še natančnejši: njihovo formalno pričakovanje je, da bo Perzefona pri osrednjem srečanju prijazna in naklonjena, *próphron*, natanko takšna, kot Parmenid opiše

974 *Ibid.*, str. 7.

975 *Ibid.*, str. 8.

976 *Ibid.*, str. 14–15.

svojo Boginjo.«⁹⁷⁷ V to se lepo vklaplja tudi prizor z Boginjo, ki Parmenidu ob sprejemu ponudi desno roko, kar ustreza vaznim upodobitvam, na katerih je prikazana Perzefona, ki daje pokojniku roko ob njegovem prihodu v podzemlje.⁹⁷⁸

Vse to govori v prid tezi, da je neimenovana Boginja, ki sprejme Parmenida v »domovih Noči«, nihče drug kot Perzefona, Kraljica podzemlja, Vladarica mrtvih in Boginja elevzinskih misterijev. Tudi dejstvo, da Boginja pri Parmenidu nima imena, nas ne sme zavesti. Povsem običajno je bilo namreč, da so Perzefono imenovali samo »Boginja«, kajti »za tiste, ki vedo, je njena brezimenskost sama ime; naznanilo tega, kdo je bila.«⁹⁷⁹

Celotna podoba, ki jo evocira Parmenid v proemiju, se tako sestavi v smiselno celoto, »takoj ko ob strani pustimo pot navzgor in pot k svetlobi, te očitne platonsko-krščanske simbole«.⁹⁸⁰ Uvodni del Parmenidove pesnitve je subtilen opis iniciacijske katabaze v svet mrtvih in misterijske izkušnje »smrti pred smrtjo«. V prid temu, da gre v proemiju resnično za opis Parmenidove katabaze, govorijo tudi pozdravne besede Boginje, s katerimi nagovori Parmenida: »O mladenič, kot sopotnik / nesmrtnih voznih in kobil, ki te vodijo, si došel v naš dom. / Pozdravljen, *saj ni te poslala slaba usoda*, / na to pot, ki res je / proč od ljudi, daleč od ceste / (po kateri hodijo), temveč (sta te poslali) božanska postava in pravica« [*ὦ κοῦρ' ἀθανάτοισι συνάορος ἠνιόχοισιν, / ἵπποις ταί σε φέρουσιν ἰκάνων ἡμέτερον δῶ, / χαῖρ', ἐπεὶ οὔτι σε μοῖρα κακῆ προὔπεμπε νέεσθαι / τήνδ' ὁδόν (ἧ γὰρ ἀπ' ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου ἐστίν), / ἀλλὰ θέμις τε δίκη τε*] (DK 22 B 1,24–28).⁹⁸¹

977 P. Kingsley, »Empedocles for the New Millennium«, v: *Ancient Philosophy* 22/1 (2002), str. 373.

978 *Ibid.*, str. 374.

979 *Ibid.*, str. 375.

980 W. Burkert, *op. cit.*, str. 15.

981 Prev. G. Kocijančič.

Besedna zveza »slaba usoda«, *moira kaké*, ki se pojavi v navedenem odlomku, je bila v grščini, kot je znano iz drugih besedil, sinonim za smrt.⁹⁸² Boginja s premišljeno izbiro besed Parmenida spomni, da ga v onstranstvo ni privedla smrt,⁹⁸³ »slaba usoda«, kot je to sicer običajno, ampak je tja vstopil na drugačen način in z drugačnim namenom. Parmenidovo potovanje tako na simbolni in obredni ravni sovpade s smrtjo, kar v povsem drugačno luč postavlja tudi vse temeljne motive njegove pesnitve, kot so Bivajoče, negibnost, brezčasnost, enost itn.

Motiv katabaze, čeprav v drugačni obliki, srečamo tudi pri Empedoklu. Odlomek, v katerem svojemu učencu Pavzaniju obljublja, da ga bo naučil »pripeljati moč umrlega moža iz Hada« [ἄξεις δ' ἔξ Αἰδαο καταφθιμένον μένος ἄνδρός] (DK 31 B 111,9)⁹⁸⁴ jasno implicira možnost svobodnega prehajanja iz sveta živih v svet mrtvih, pri čemer je samoumevno, da Empedokles česa takega ne bi mogel obljubiti, če takšne zmožnosti ne bi posedoval tudi sam.⁹⁸⁵ Drugi ohranjeni Empedoklovi fragmenti o katabazi ne govorijo, vendar pa je s sestopom v podzemlje povezana znamenita legenda o Empedoklovi smrti, ki je bila v antiki izjemno razširjena. V skladu z njo naj bi Empedokles skrivnostno izginil v vulkanskem žrelu Etne, ki je za siciljske Grke predstavljal vhod v podzemlje, ter se nato od tam povzpел med nesmrtni bogove.

Četudi je legendo, ki se je spletla okrog Empedoklove smrti, mogoče interpretirati na različne načine, se njena simbolna razsežnost razkrije šele, ko jo umestimo v

982 *Ibid.*, str. 14 in 25; P. Kingsley, *Ancient Philosophy, Mystery, and Magic. Empedocles and the Pythagorean Tradition*, Oxford 1995, str. 61.

983 A. P. D. Mourelatos, *The Route of Parmenides. A Study of Word, Image, and Argument in the Fragments*, New Haven 1970, str. 15.

984 Prev. J. Ciglencečki.

985 P. Kingsley, *op. cit.*, str. 41.

ritualno-religiozni kontekst misterijskih kultov. Če je namreč ne razumemo le kot *historični*, ampak predvsem kot *simbolni* dogodek, se nam zgodba o njegovi smrti razkrije kot popolna metafora misterijske izkušnje, ki prek očiščenja v vulkanskem ognju vodi k vnovičnemu rojstvu in končni apoteozi. Empedoklovi »edinstveni talenti in posebna karizma so bili popolno sredstvo za sporočanje tem in možnosti, ki niso bile na noben način omejene samo na eno področje ali relevantne zgolj za enega posameznika. Na kratko: legenda o Empedoklovi smrti vsebuje sporočilo, ki ga ne gre razumeti samo dobesedno, kot da se nanaša samo na Empedokla, ampak tudi simbolno: zadeva namreč inicijacijsko shemo obredne smrti, spusta v podzemlje, regeneracije in transformacije«. ⁹⁸⁶

Z misterijsko predstavo o katabazi v svet mrtvih in vzpona k bogovom oziroma rojstva na višji ravni se odlično uje, ma že simbolika več kot tri tisoč metrov visokega ognjenika, ki dobesedno razpira vrata v zemeljske globine, obenem pa s svojo višino omogoča vzpon proti nebu. Na misterijske kulte v tej zgodbi namiguje tudi motiv bronaste sandale, ki naj bi jo po Empedoklovem izginotju na površje izbruhala vulkanska lava. Bronasta sandala je bila, kakor dokazujejo napisi na magijskih papirusih, starodavni simbol podzemne boginje Hekate, ki je lastniku, posvečenemu v njene skrivnosti, omogočala svobodno prehajanje med svetom živih in mrtvih. ⁹⁸⁷

O misterijskem ozadju Empedoklove misli pa ne pričajo samo anekdote o njegovi smrti, ampak nanj namigujejo tudi izvirni fragmenti. Ko v fragmentu DK 31 B 110 svojemu učencu opisuje, kako naj pristopi k samemu nauku, s premišljeno izbiro besed subtilno evocira temeljne stopnje, skozi katere je v misterijskem obredju moral posvečenec: »Če namreč podstaviš jih pod trdnost prepone / in vanje

⁹⁸⁶ *Ibid.*, str. 289sl.

⁹⁸⁷ *Ibid.*, str. 289.

naklonjeno zreš s čistimi skrbmi, / bodo vse navzoče do konca življenja pri tebi / in mnogo drugega boš potegnil iz tega« [εἰ γὰρ κέν σφ' ἀδινηῖσιν ὑπὸ πραπίδεσσιν ἐρείσας / εὐμενέως καθαρῆσιν ἐποπτεύσης μελέτησιν, / ταῦτά τέ σοι μάλα πάντα δι' αἰῶνος παρέσονται, / ἄλλα τε πόλλ' ἀπὸ τῶνδ' ἐκτίσειαι.] (DK 31 B 110,1–4).⁹⁸⁸ Nekateri interpreti so lucidno opazili, da se v tem fragmentu značilni izrazi, ki so povezani s posameznimi misterijskimi stopnjami, pojavljajo tako rekoč drug za drugim, kar ne more biti golo naključje.⁹⁸⁹

V navedenih verzih še posebno izstopata formulaciji »s čistimi skrbmi«, *katharêisin meléteisin*, in »naklonjeno zreš«, *eymenéos epopteúseis*, v katerih razločno odzvanjata – v grškem ušesu še toliko bolj kot v našem! – prva in zadnja stopnja na poti misterijske iniciacije: očiščenje (*katharmós*) in končno uzrtje (*epopteía*). Če k temu dodamo še dejstvo, da navedeni verzi opisujejo specifično tehniko, s pomočjo katere bo učenec lahko sprejel Izročilo (*parádosis*), se izkaže, da Empedokles znotraj tega kratkega odlomka aludira na tri osrednje stopnje na misterijski poti: očiščenje, posredovanje (nauka) in končno uzrtje. Ta misterijska struktura se kaže tudi na ravni odnosa med njegovima pesnitvama.

Pesnitev *Očiščenja* (*Katharmoi*) že po naslovu, predvsem pa po vsebini ustreza prvi stopnji na misterijski poti, stopnji celovitega telesnega in duhovnega »očiščenja«, ki je predpogoj posredovanja Izročila, *parádosis*, ohranjenega v pesnitvi *O naravi*, in katerega končni cilj je *epopteía*, uzrtje. Obe Empedoklovi pesnitvi sta med seboj v eksoterično-ezoteričnem razmerju: pesnitev *Očiščenja* je po svoji naravi izrazito *eksoterična*, namenjena širši množici, kakor priča uvodni verz fragmenta DK 31 B 112, ki se obrača na »Prijetelje, ki v mogočnem mestu ob rumenem Akragantu živite«, medtem ko je, nasprotno, pesnitev *O naravi* po svojem značaju

988 Prev. J. Ciglencečki.

989 P. Kingsley, *op. cit.*, str. 367–368.

ezoterična, namenjena neposredno učencu Pavzaniju, o čemer nedvoumno priča verz »Kajti *tebi samo* izpolnim vse te (reči)« [ἐπεὶ μούνοι σοὶ ἐγὼ κρανέω τάδε πάντα] (DK 31 B 111,2).⁹⁹⁰ Na podlagi takšne eksoterično-ezoterične strukture Empedoklovih pesnitev in prav tako vseh drugih elementov, ki pričajo o misterijskem ozadju njegove misli, je mogoče upravičeno domnevati, da je imela tudi pri Empedoklu pomembno vlogo iniciacija, ki je v misterijskem kontekstu navadno razumljena v smislu »smrti pred smrtjo«.

Toda ne glede na osrednjo vlogo, ki jo ima simbolika smrti na misterijski poti, smrt kot taka ostaja skrivnost. V Platonovem *Fajdnonu* Sokratov sogovornik Simija tako ugotavlja, da je »nekaj nemogočega ali pa nadvse težkega v sedanjem življenju doseči jasno vednost o teh rečeh« [περὶ τῶν τοιούτων ἴσως ὥσπερ καίσοι τὸ μὲν σαφὲς εἰδέναι ἐν τῷ νῦν βίῳ] (*Phaid.* 85c 2–3),⁹⁹¹ medtem ko Sokrat onstranstvo preprosto imenuje »drug(ač)ni kraj«, *héteros tópos* (*Phaid.* 8od 2).

Ta »drug(ač)nost« se kaže kot temeljna značilnost smrti, zaradi česar si jo je najlažje zamisliti kot radikalno *negacijo* tukajšnjega bivanja. Na splošno tako v zvezi s pojmovanjem smrti velja, da je ontologija nekakšen *conditio sine qua non* eshatologije: če je tukajšnji svet, se pravi prisostvo, v ontološkem smislu resnično, potem življenje po smrti ne obstaja, in *vice versa*. Po tej zaobrnjeni logiki so tudi arhaične eshatološke predstave vselej zrcalna slika prisostva oziroma v ontološkem smislu njegove (ne)bivajočnosti.⁹⁹²

Arhaični misleci so prisostvo razumeli kot območje navidezno bivajočega, kot svet nenehnega spreminjanja,

990 Prev. J. Ciglencečki.

991 Prev. G. Kocijančič.

992 J. Ciglencečki, »Duše mirišu na Had: Ontološke pretpostavke rano-grške eshatologije i Platonovo poimanje besmrtnosti duše u *Fedonu*«, v: D. Barbarić in P. Šegedin (ured.), *op. cit.*, str. 25.

nastajanja in minevanja, znotraj katerega poteka nenehna izmenjava nasprotij, med katere spadata tudi življenje in smrt. Pri Heraklitu sta življenje in smrt del iste zgodbe, o čemer govori naslednji odlomek: »In isto je živeče in mrtvo (...), te (stvari) so namreč po spremembi one, in one, ko se spremenijo nazaj, te« [ταυτό τ' ἔνι ζῶν καὶ τεθνηκὸς (...) τάδε γὰρ μεταπεσόντα ἐκεῖνά ἐστι κάκεινα πάλιν μεταπεσόντα ταῦτα] (DK 22 B 88).⁹⁹³ Čeprav se smrt in življenje nenehno menjavata, je na presežni ravni Bitja, ki po definiciji odpravlja nasprotja, izničeno tudi nasprotje med življenjem in smrtjo. Podobno tudi Parmenid nenehno poudarja, da je resnično Bitje nujno Eno in negibno, kar vnaprej izključuje kakršnokoli možnost nastajanja in minevanja, s tem pa tudi rojstva in smrti. Zanikanje smrti je ne nazadnje prisotno že v njegovi temeljni formuli »ne-Bitje ne biva«, *ouk ésti mè eínai*, ki jo je v grščini mogoče razumeti v povsem dobesednem smislu, da smrt/nebivanje (*mè eínai*) ne obstaja (*ouk éstin*).⁹⁹⁴

Ker izhajata iz iste logike kot eleati, nastajanje in minevanje zanikata tudi Empedokles in Anaksagora. Anaksagora tako eksplicitno pravi, da je vse to, kar ljudje imenujejo »nastanek«, *gínesthai*, in »minevanje«, *apóllysthai*, se pravi tudi rojstvo in smrt, v resnici zgolj mešanje in ločevanje: »Glede nastajanja in propadanja imajo Grki nepravilno mnenje; nobena stvar namreč ne nastaja niti ne propada, ampak se meša in ločuje iz bivajočih stvari. Tako bi se nastajanju pravilno reklo mešanje, propadanju pa ločevanje« [τὸ δὲ γίνεσθαι καὶ ἀπόλλυσθαι οὐκ ὀρθῶς νομίζουσιν οἱ Ἕλληνες· οὐδὲν γὰρ χρῆμα γίνεται οὐδὲ ἀπόλλυται, ἀλλ' ἀπὸ ἐόντων χρημάτων συμμίσγεται τε καὶ διακρίνεται. καὶ οὕτως ἂν ὀρθῶς καλοῖεν τὸ τε γίνεσθαι συμμίσγεσθαι καὶ τὸ ἀπόλλυσθαι διακρίνεσθαι] (DK 59 B 17).⁹⁹⁵

993 Prev. F. Zore.

994 W. Burkert, *op. cit.*, str. 29.

995 Prev. J. Ciglencečki.

S tezo o neobstoju rojstva in smrti se v celoti strinja tudi Empedokles, ki na nekem mestu pravi: »*Za nobeno ni rojstva od vseh / smrtnih (stvari), ne kakega konca v smrti pogubni, / ampak je mešanje le in premena premešanega, / pri ljudeh pa imenuje se rojstvo*« [φύσις οὐδενὸς ἔστιν ἀπάντων / θνητῶν, οὐδέ τις οὐλομένου θανάτοιο τελευτή, / ἀλλὰ μόνον μίξις τε διάλλαξις τε μιγέντων / ἔστι, φύσις δ' ἐπὶ τοῖς ὀνομάζεται ἀνθρώποισιν] (DK 31 B 8).⁹⁹⁶ Izraza *phýsis* in *thánatos*, ki se pojavljata v navedenem odlomku, sta tu sicer mišljena v naravoslovnem smislu kot »nastajanje« in »minevanje«, kar pa vsekakor vključuje tudi rojstvo in smrt v ožjem pomenu besede.⁹⁹⁷

Tudi sicer Empedokles rad poudarja, da rojstvo in smrt sama po sebi ne obstajata in da je to zgolj način izražanja, ki se ga smrtniki oklepajo zaradi povsem praktičnih razlogov: »*Ko v eter premešane pridejo v podobi človeka / ali kot rod divjih zveri, grmovja / ali ptičev, tedaj pravijo temu nastanek, / ko pa se ločijo, nesrečna usoda! / Tega ne imenujejo, kot je prav, a po skupni navadi tudi sam se izražam tako*« [οἱ δ' ὅτε μὲν κατὰ φῶτα μιγέντ' εἰς αἰθέρ' ἴκωνται] / ἢ κατὰ θηρῶν ἀγροτέρων γένος ἢ κατὰ θάμνων / ἢ κατ' οἰωνῶν, τότε μὲν τὸ (λέγουσι) γενέσθαι, / εὔτε δ' ἀποκρινθῶσι, τὸ δ' αὖ δυσδαίμονα πότμον· / ἢ θέμις (οὐ) καλέουσι, νόμῳ δ' ἐπίφημι καὶ αὐτός] (DK 31 B 9).⁹⁹⁸ Izraza »rojstvo« in »smrt« sta torej po Empedoklu zgolj jezikovna konvencija, ki se je zaradi lažje komunikacije sicer drži tudi sam, vendar pa se jasno zaveda njene neustreznosti.

Na splošno je torej za večino arhaičnih mislecev značilno, da odločno zavračajo vsakršno nastajanje in minevanje, kar vključuje tudi rojstvo in smrt. Smrt sama po sebi ne obstaja, ampak je kot del kozmičnega privida tudi sama zgolj

996 Isti.

997 N. van der Ben, »Empedocles' Fragments 8, 9, 10 DK«, v: *Phronesis* 23 (1978), 197–213, str. 200.

998 Prev. J. Ciglenečki.

privid: to je osnovna dogma arhaične eshatologije, ki izhaja neposredno iz njihovega razumevanja prisostva.⁹⁹⁹ Vse to pa doživi radikalno spremembo z Demokritom, ki izhaja iz povsem drugačnega ontološkega izhodišča kot njegovi predhodniki, zaradi česar je diametralno nasprotno tudi njegovo razumevanje smrti in onstranstva.

V skladu z Demokritom *edino* raven resničnosti tvorijo nedeljivi delci in praznina, medtem ko, nasprotno, znotraj njegovega sistema ni prostora za predstavo o presežnem Bitju. Ker so eshatološke predstave o onstranstvu praviloma zrcalna slika prisostva, je tudi Demokritovo pojmovanje smrti bistveno drugačno kot pri njegovih predhodnikih. Če so ti smrt razumeli kot nekaj, kar človeka osvobaja od prividnosti tukajšnjega bivanja, pa znotraj Demokritovega sistema smrt ne pomeni drugega kot mehanično ločitev nedeljivih delcev, iz katerih je človek sestavljen za časa življenja. Hkrati z ločitvijo nedeljivih delcev, do katere neizbežno pride ob smrti, zato nujno razpade tudi nosilec človeške osebnosti, njegovo individualno sebstvo, ki je tudi samo zgrajeno iz nedeljivih delcev.

Iz tega neposredno izhaja, da osebna nesmrtnost ne obstaja: duša je namreč sestavljena iz nedeljivih delcev, in ko telo ob smrti razpade, skupaj z njim na svoje gradnike razpade tudi duša, ki je kot vse drugo tudi sama minljiva. V tem duhu Demokrit v fragmentu DK 68 B 297 pravi: »Nekateri ljudje, ki ne vedo, da umrljiva narava (na koncu) razpade, vendar se zavedajo hudobij, ki so jih storili v življenju, se vse svoje življenje mučijo v nemirih in strahovih ter si pri tem izmišljajo lažne zgodbe o času po smrti« [ἐνιοὶ θνητῆς φύσεως διάλυσιν οὐκ εἰδότες ἄνθρωποι, συνειδήσει δὲ τῆς ἐν τῷ βίῳ κακοπραγμοσύνης, τὸν τῆς βιοτῆς χρόνον ἐν ταραχαῖς καὶ φόβοις τλαιπυρέουσι, ψεύδεα περὶ τοῦ μετὰ

999 K. Joël, *Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik*, Basel 1903, str. 64.

τὴν τελευτὴν μυθοπλαστέοντες χρόνου] (DK 68 B 297).¹⁰⁰⁰
Po Demokritu je torej strah pred smrtjo odveč, saj je smrt le mehaničen razpad telesa na nedeljive delce, onstran katerih ne obstaja nobeno onstranstvo ali življenje po smrti, ki bi se ga ljudje lahko bali ali veselili. Radikalen obrat ontološke paradigme, ki zadeva tako pojmovanje Bitja kot tudi (ne)bi-vajočnosti prisostva, tako za seboj neizogibno povleče tudi povsem drugačno pojmovanje smrti in onstranstva.

1000 Prev. J. Ciglencečki.

ZBITJE

(8. poglavje)

Človek je sinteza modalitet telesja, nasebja in biti, izmed katerih vsaka ustreza točno določeni ravni: (I) modaliteta telesja ravni ljudi, živali in rastlin, (II) modaliteta nasebja ravni bogov, božanstev in dajmonov ter (III) modaliteta biti ravni brez-mejnega Bitja, ki »vse zaobsega in vse krmari«. Vse tri modalitete so med seboj v izrazito hierarhičnem odnosu: telo je na enak način depotenca oziroma za-mejitev sestva, kot je sestvo depotenca oziroma za-mejitev biti. Pri tem pa se je potrebno zavedati, da je vsaka depotenca za-mejitev zgolj z vidika človeka. V resnici namreč to, kar je nižje v ontološki hierarhiji, ne more biti nikoli meja tega, kar se nahaja višje, saj ga to po svojem bistvu presega. Modaliteta telesja je zato zgolj navidezna za-mejitev nasebja, tako kot je tudi nasebje zgolj navidezna za-mejitev biti, ki je po svoji naravi vselej brez-mejna, kolikor je isto-bitna z brez-mejnim Bitjem.

Proces osvobajanja navideznih za-mejitev biti poteka v nasprotni smeri, od nižjega k višjemu, in sicer prek postopnega od-mejevanja. Prva stopnja na tej poti je fizična smrt, ki pomeni samodejen prehod iz modalitete telesja v modaliteto nasebja, kar se praviloma dogaja v skladu z naravno nujnostjo, ki ji nobeno smrtno bitje ne more ubežati. Ta prehod bomo zato imenovali *naravna smrt*. Individualno sestvo, razumljeno kot notranje telo, ki je sestavljeno iz temeljnih prvin oziroma počel prisostva, je v trodelni hierarhiji modalitet potenca zunanjega, tj. fizičnega telesa. Naravna smrt tako pomeni prehod z ravni zunanjega telesa na raven notranjega telesa. Toda ker je tudi individualno sestvo po svoji naravi nekaj za-mejenega (vsaka

individualnost je namreč po definiciji za-mejena v odnosu do drugih), je naravna smrt *zgolj* osvoboditev od modalitete telesja, ne pa tudi od za-mejenosti prisostva, v kolikor ta ne vključuje le ravni telesja, ampak tudi raven nasebja. Prehod na raven nasebja, ki nastopi po fizični smrti, tako še zdaleč ne pomeni osvoboditve človeške biti, saj človek kot sebstvo še vedno pri-sostvuje znotraj za-mejenosti prisostva.

Navidezna za-mejenost biti z modaliteto nasebja pride do izraza v naukih o posmrtnem preseljevanju. Ksenofan se iz Pitagorovega nauka o metempsihozi norčuje prav zaradi dejstva, da se njegova individualna identiteta ohranja tudi po smrti telesa. V fragmentu DK 21 B 7 tako ironično opisuje, kako je Pitagora nekoč v lajanju psa prepoznal prijateljevo dušo; iz tega je razvidno, da je prijateljeva duša, se pravi njegovo sebstvo, tudi po prehodu iz človeškega v pasje telo ohranila individualno za-mejenost, saj bi v nasprotnem primeru Pitagora v njem ne mogel prepoznati prijatelja.

Še eksplicitneje je posmrtno ohranjanje sebstva kot individualne za-mejenosti razvidno pri Empedoklu, ki v fragmentu DK 31 B 117 pravi: »Kajti *jaz bil nekoč sem* že deček in deklica, / grm in ptič in nema riba iz morja« [ἦδη γάρ ποτ' ἐγὼ γενόμεν ἰκθῦς τε κόρη τε θάμνος τ' οἰωνός τε καὶ ἔξαλος ἔλλοπος ἰχθύς]. Poudarek na zaimku *egó*, »jaz«, nedvoumno kaže, da se znotraj modalitete nasebja individualna identiteta ohranja skozi celoten inkarnacijski cikel ne glede na prehajanje v druge telesne oblike.

Modaliteta nasebja je tako neločljivo vpeta v območje za-mejenosti prisostva. S prehodom biti iz modalitete telesja v modaliteto nasebja se njena za-mejenost transponira na višjo raven, na kateri sicer ni več vezana na fizično telo, vendar kljub temu ostaja ujeta v za-mejenosti prisostva. Prehod iz modalitete telesja v višjo potenco modalitete nasebja, do katerega pride ob naravni smrti, samo po sebi zato ne pomeni preseganja, ampak, nasprotno, *afirmacijo* prisostva.

S tega vidika je tudi modaliteta nasebja zgolj ovira na poti od-mejevanja biti.

V arhaičnih eshatoloških predstavah se v resnici pogosto pojavlja motiv *ovire*, ki naj bi v onstranstvu onemogočila pokojnikovi duši, da doseže svoj končni cilj. Na papirusu iz Dervenija tako duši po smrti telesa in vstopu v onstranstvo na poti stojijo dajmoni, *daímones empodón*, ki jih besedilo imenuje tudi »maščevalne duše«, *psychai timoroi* (Derveni papirus, kol. VI, 2–3). Njihova naloga je preprečiti pokojnikovi duši, da bi nadaljevala svojo pot;¹⁰⁰¹ zaradi lukenj na papirusu sicer ni razvidno, *kam* natančno duša potuje, vendar je na simbolni ravni smisel celotnega prizora jasen: območje božanskega nasebja, ki ga v tem primeru simbolizirajo onstranska božanstva in dajmoni, v družbi katerih se po smrti znajde pokojnikova duša, predstavlja za individualno sestvo oviro na poti do njene končne osvoboditve. Na motiv oviranja duše na njeni poti naletimo tudi na zlatih lističih, le da je v tem primeru ne ovirajo dajmoni, kakor na papirusu iz Dervenija, ampak podzemni stražarji, ki ji skušajo preprečiti, da bi se odžejala iz izvira Spomina. Eshatološki imaginarij je tu sicer nekoliko drugačen, kljub temu pa motiv oviranja duše ostaja isti.

V primeru papirusa iz Dervenija in zlatih lističev se tako zdi, da je na simbolni ravni končni cilj poti, ki naj bi jo duša opravila po smrti, popolno iz-ničenje individualnega sestva. Na zlatih lističih podzemni stražarji ovirajo dušo, da bi se odžejala iz izvira Spomina, ki simbolizira nepozabo izvorne enosti, *a-létheie*, v kateri se izničijo vse za-mejenosti prisostva. Modaliteta nasebja ne more seči prek horizonta za-mejenosti, zaradi česar tudi sama predstavlja oviro na poti od-mejevanja biti v k njenemu končnemu cilju, tj. zedinjenju z brez-mejnimi Bitjem. Naravna smrt, ki pomeni

1001 Prim. G. W. Most, »The Fire next Time: Cosmology, Allegoresis, and Salvation in the Derveni Papyrus«, v: *Journal of Hellenic Studies* 117 (1997), 117–135, str. 131.

osvoboditev od modalitete telesja, je tako šele prva stopnja v procesu od-mejevanja biti.

V ontološkem smislu resnična dihotomija namreč ne obstaja med modaliteto telesja in nasebja, ampak na eni strani med celotnim območjem za-mejenosti prisostva, kamor spadata tako telesje kot nasebje, in brez-mejnim Bitjem na drugi strani. Naslednja stopnica v procesu od-mejevanja biti je zato smrt individualnega sebstva, v kateri se ne izniči zgolj ena izmed obeh nižjih modalitet, ampak celoten horizont za-mejenosti prisostva. Smrt individualnega sebstva je zato premik iz horizontalne na vertikalno os, ki pomeni osvoboditev od območja za-mejenosti in vnovično *integracijo* biti v najvišjo potenco brez-mejnega Bitja, s katerim je po svoji naravi isto-bitna. Takšno izničenje individualnega sebstva bomo zato imenovali *integralna smrt*.

Kakšen je torej odnos med naravno in integralno smrtjo? Naravna smrt je vselej meja oziroma negacija tega, kar ji neposredno predhaja. Ta negacija, ki ni nujno uničenje, ne velja le na ravni človeka, ampak se kaže kot temeljni naravni zakon, po katerem deluje vse znotraj prisostva. O tem govori naslednja Heraklitova misel: »Smrt zemlje je, da postane voda, smrt vode, da postane zrak, smrt zraka pa, da postane ogenj, in znova nazaj« [γῆς θάνατος ὕδωρ γενέσθαι καὶ ὕδατος θάνατος ἀέρα γενέσθαι καὶ ἀέρος πῦρ καὶ ἔμπαλιν] (DK 22 B 76).¹⁰⁰²

V navedenem fragmentu, ki opisuje dogajanje na ravni (makro)kozmosa, je smrt torej nekakšen *terminus technicus*, ki označuje negacijo prej obstoječega stanja. To je lepo opazil že Filon Aleksandrijski, ki v komentarju k fragmentu DK 22 B 36 pravi, da »tisto, kar on (sc. Heraklit) imenuje ,smrt', ni popolno uničenje, ampak premena v drugo prvine« [θάνατον οὐ τὴν εἰς ἅπαν ἀναίρεσιν ὀνομάζων (...)]

1002 Prev. J. Ciglenečki.

ἄλλα τὴν εἰς ἕτερον στοιχεῖον μεταβολήν] (*De aetern. mundi* 21).¹⁰⁰³

Ker pa je človek del (makro)kozmosa, univerzalni zakon smrti seveda velja tudi zanj. V fragmentu DK 22 B 62 Heraklit pravi: »Nesmrtni (so) smrtni, smrtni (so) nesmrtni; to, da ti živijo, je smrt onih, to, da so oni umrli, pa je življenje teh« [ἀθάνατοι θνητοί, θνητοὶ ἀθάνατοι, ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεῶτες].¹⁰⁰⁴ Kljub različnim razlagam, ki jih dopuščajo navedene Heraklitove besede, pa je iz njih razvidno, da je smrt tudi na ravni človeka razumljena kot negacija prejšnjega stanja. O tem Heraklit še jasneje spregovori v fragmentu DK 22 B 88: »In isto je živeče in mrtvo, budno in speče, mlado in staro. Te (stvari) so namreč po spremembi one, in one, ko se spremenijo nazaj, te« [ταυτό τ' ἔνι ζῶν καὶ τεθνηκός καὶ [τὸ] ἐγρηγορός καὶ καθεῦδον καὶ νέον καὶ γηραιόν· τάδε γὰρ μεταπεσόντα ἐκεῖνά ἐστι κάκεινα πάλιν μεταπεσόντα ταῦτα].¹⁰⁰⁵ Naravna smrt je torej vselej meja, ki pomeni negacijo prejšnjega stanja.

Za razliko od naravne smrti, ki je kot vsaka negacija vselej nujno za-mejitev, pa je integralna smrt negacija te za-mejitve, tj. *negacija negacije*. Kot dvojna negacija integralna smrt tako sovпада z brez-mejnim Bitjem, ki je kot negacija vsakršne za-mejenosti tudi samo dvojna negacija. Integralna smrt je v tem smislu absolutna afirmacija, v kateri se izniči še poslednja meja, ki znotraj prisostva razdvaja eno stanje od drugega, življenje od smrti. To absolutno izničenje meje, prek katere človeška *bit* prestopi iz za-mejenosti prisostva v izvorno brez-mejnost *Bitja*, bomo imenovali *zbitje*, saj ta izraz sam po sebi nakazuje z-edinjenje biti in Bitja.

A v resnici gre za dve plati istega: o integralni smrti je namreč mogoče govoriti samo z vidika individualnega

1003 Prev. F. Zore.

1004 Isti.

1005 Isti.

sebstva, medtem ko je z vidika same biti integralna smrt v resnici *zbitje*, saj se z dokončno osvoboditvijo za-mejenosti, se pravi izničenja modalitete telesja in nasebja, znova vzpostavi presežna Enost, ki zedinja človeško bit in brez-mejno Bitje. Takšno *zbitje*, ki je drugo ime za mistično z-edinjenje, je poslednja stopnja v procesu od-mejevanja in pomeni (re)integracijo, vrnitev človeške biti iz za-mejenosti prisostva v brez-mejnost Bitja kot absolutne potence in realizacijo njune isto-bitnosti.

Grško mišljenje se simbolično začena z znamenitim izrekom *gnôthi seautón*, »spoznaj samega sebe«, ki naj bi ga po izročilu na Apolonovo preročišče v Delfih zapisal Tales¹⁰⁰⁶ oziroma po drugih različicah Hilon.¹⁰⁰⁷ Ker so Grki za preročišče v Delfih verjeli, da je *omphalòs gês*, »popек sveta«, je s tem tudi samo-spoznanje simbolično povezano s središčem sveta, ki ga ne gre razumeti v strogo geografskem smislu. V ontološki perspektivi središče sveta predstavlja vertikalna os brez-mejnega Bitja, v katerem so zedinjena vsa nasprotja in razlike, ki so značilne za čutno-zaznavno prisostvo. Človek je s tem ontološkim središčem v stiku prav prek spoznanja lastne biti, ki je po svoji naravi isto-bitna z brez-mejnimi Bitjem. Človek je kot organska celota sestavljen iz središča, ki ga tvori vertikalna os biti, ter »periferije«, ki se razteza horizontalno od središča, sestavljata pa jo obe depotenci biti, nasebje in telesje. Z vidika realizacije biti sta nasebje in telesje zastranitev, saj človeka odvrčata od spoznanja tega, kar v svoji najvišji potenci je: brez-mejna bit, ki v sebi nenehno briše meje in se zliva z brez-mejnimi Bitjem, nadprostorskim in nadčasovnim središčem sveta. Nasprotno pa je samo-spoznanje, *gnôthi seautón*, izhod iz tega stanja in pomeni realizacijo lastne biti v njeni presežni

1006 Gl. DK 11 A 1, 40.

1007 Gl. DK 10 A 1.

isto-bitnosti z brez-mejnim Bitjem. Takšno samo-spoznanje zato sovpadе z integralno smrtjo in mističnim zbitjem.

Če bi bila človeška bit na enak način depotenca brez-mejnega Bitja, kot sta individualno sebstvo depotenca človeške biti in fizično telo depotenca individualnega sebstva, takšno mistično zbitje ne bi bilo mogoče. Depotenca namreč ne more nikoli spoznati svoje potence, saj jo slednja po ontološki hierarhiji v celoti presega. Predpogoj samo-spoznanja je zato presežna isto-bitnost, ki na vertikalni ravni človeško bit povezuje z brez-mejnim Bitjem. Če je torej človeška bit po svoji naravi isto-bitna z brez-mejnim Bitjem, je nujno brez-mejna tudi sama, le da je iz zornega kota nasebja in telesja ta brez-mejnost biti pogosto zakrita, saj je za-mejenost prisostva preveč dominantna.

Samo-spoznanje brez-mejnosti, ki je latentno vselej že prisotno v človeški biti, je zato nekakšna *prebuditev biti*. Do te prebuditve vodi proces realizacije, ki poteka prek postopnega od-mejevanja, preseganja posameznih za-mejitev, ki jih določata modaliteti nasebja in telesja. Četudi sintagma *prebuditev biti* implicira, da je bit trenutno nekaj za-mejenega, je to v resnici *contradictio in adjecto*, saj bit prav zaradi svoje isto-bitnosti z brez-mejnim Bitjem nikoli ni za-mejena v absolutnem smislu, ampak je ta za-mejitev zgolj na-videzna in odvisna od naše perspektive. Na presežni ravni je človeška bit vselej že prebujena, kar bomo imenovali *latentna budnost biti*.

Realizacija biti sovpadе z mističnim zbitjem, osvoboditvijo od za-mejitev telesja in nasebja, in vrnitvijo v primordialno stanje brez-mejnosti. Na splošno je pri arhaičnih mislecih mogoče razbrati tri poglobitve stopnje na poti prebuditve biti: (I) začetno stopnjo latentne budnosti biti, ko je njena presežna narava zapadla v pozabo, od koder se prek (II) naravne in integralne smrti bit osvobajata za-mejitev prisostva, dokler ne doseže (III) končnega zbitja z brez-mejnim

Bitjem, v katerem se njena isto-bitnost dokončno realizira. Prebujanje biti je torej proces, ki gre skozi več faz, o katerih pričajo tudi številni fragmenti arhaičnih mislecev.

Pri Heraklitu se motiv pozabe biti pojavlja v prisposodbi bivanjskega dremeža: »Heraklit pravi, da imajo prebujeni en in skupni svet, izmed spečih pa se vsak obrača v lastnega« [ὁ Ἡ. φησι τοῖς ἐγρηγορόσιν ἕνα καὶ κοινὸν κόσμον εἶναι, τῶν δὲ κοιωμένων ἕκαστον εἰς ἴδιον ἀποστρέφεισθαι] (DK 22 B 89).¹⁰⁰⁸ Obeh kategorij ljudi, prebujenih in spečih, o katerih govori fragment, ne gre razumeti v dobesednem smislu, ampak kot metaforičen opis njihovega odnosa do biti.

V prid takšni metaforični interpretaciji govori tudi fragment DK 22 B 73, v katerem Heraklit pravi: »Ni treba delati in govoriti *kakor* speči« [οὐ δεῖ ὡσπερ καθεύδοντας ποιεῖν καὶ λέγειν].¹⁰⁰⁹ Bivanjski dremež, v katerem živijo speči, je posledica njihove odtujenosti od Bitja, o čemer govori naslednji fragment: »S čimer se najbolj neprenehoma družijo, z *lógosom*, ki upravlja celoto, *s tem se razhajajo, in to, na kar vsak dan naletijo, se jim kaže kot tuje*« [ὦι μάλιστα διηνεκῶς ὀμιλοῦσι λόγῳ τῷ τὰ ὅλα διοικοῦντι, τούτῳ διαφέρονται, καὶ οἷς καθ' ἡμέραν ἐγκυροῦσι, ταῦτα αὐτοῖς ξένα φαίνεται] (DK 22 B 72).¹⁰¹⁰

Heraklit pogosto govori o spoznavanju, *gignóskein*,¹⁰¹¹ ki je navadno povezano z *lógosom* ali z drugimi njegovimi imeni za Bitje, medtem ko je, nasprotno, nespoznanje navadno povezano z nezmožnostjo, da bi ljudje ta *lógos* uzrli. Heraklit za tiste, ki takšnega spoznanja nimajo, pravi, da so podobni spečim, ki se sicer vsak dan srečujejo z *lógosom*, a se jim ta vseeno zdi tuj. To je čudovit opis latentne budnosti biti. Zaradi svoje ujetosti v modalitete nasebja in telesja, ki

1008 Prev. F. Zore (prirejen prevod).

1009 Isti.

1010 Isti (prirejen prevod).

1011 Gl. fragmente DK 22 B 17; B 57; B 108; B 116; B 97 in B 28a.

sta kot del za-mejenosti prisostva po definiciji nasprotna brez-mejni biti, se s slednjo nujno razhajajo.

Ta manko (zavestnega) stika je izhodišče Heraklitove goreče kritike smrtnikov, ki se kot *Leitmotiv* pojavlja skozi vso njegovo misel. Ljudem tako rad očita kronično nezmožnost spoznanja, kar pride do izraza v naslednjem fragmentu: »Od kogar sem slišal nauke, nihče ne pride do tega, da bi spoznal, da je modro ločeno od vseh (stvari)« [ὀκόσων λόγους ἤκουσα, οὐδείς ἀφικνεῖται ἐς τοῦτο, ὥστε γινώσκειν ὅτι σοφόν ἐστι πάντων κεχωρισμένον] (DK 22 B 108).¹⁰¹² Celotisti med Grki, ki slovijo kot najmodrejši, imajo po Heraklitu zgolj varljivo spoznanje: »Kajti le dozdevno je, kar najbolj imeniten spozna in čuva« [δοκέοντα γὰρ ὁ δοκιμώτατος γινώσκει, φυλάσσει.] (DK 22 B 28).

Ljudje si pogosto domišljajo, da imajo spoznanje, za katerega pa se hitro izkaže, da je zgolj dozdevno. Eden izmed takšnih osmoljencev je po Heraklitu tudi Homer: »Ljudje so prevarani, kar zadeva spoznavanje vidnih (stvari), podobno kot Homer, ki je bil bolj moder kot vsi Grki« [ἐξηπάτηνται οἱ ἄνθρωποι πρὸς τὴν γνῶσιν τῶν φανερῶν παραπλησίως Ὀμήρωι, ὃς ἐγένετο τῶν Ἑλλήνων σοφώτερος πάντων] (DK 22 B 56).¹⁰¹³ Pomanjkanje resničnega spoznanja Heraklit očita tudi Heziodu: »Heziod je učitelj večine: zanj menijo, da je vedel največje stvari, on, ki ni spoznal dneva in noči. To je namreč eno« [διδάσκαλος δὲ πλείστων Ἡσίοδος· τοῦτον ἐπίστανται πλείστα εἰδέναι, ὅστις ἡμέρην καὶ εὐφρόνην οὐκ ἐγίνωσκεν· ἔστι γὰρ ἓν] (DK 22 B 57).¹⁰¹⁴

Motiv nespoznanja srečamo tudi v fragmentu DK 22 B 17: »Mnogi namreč ne mislijo takšnih stvari, čeprav nanje naletijo, niti (jih) ne spoznajo, ko se naučijo – njim samim pa se zdi tako« [οὐ γὰρ φρονέουσι τοιαῦτα πολλοί, ὀκόσοι ἐγκυρεῦσιν, οὐδὲ μαθόντες γινώσκουσιν, ἔωυτοῖσι

1012 Prev. F. Zore.

1013 Isti (prirejen prevod).

1014 Isti (prirejen prevod).

δὲ δοκέουσι].¹⁰¹⁵ Ljudem se nejasno dozdeva, da v ozadju nekaj *je*, vendar ne morejo spoznati kaj. Latentna budnost biti jih nagovarja v obliki neartikularne slutnje, a zaradi svoje zapadlosti v bivanjski dremež te slutnje niso zmožni razviti v resnično spoznanje.

Na podlagi te kritike je razumljivo, da Heraklit *samo-spoznanju* pripisuje velik pomen, o čemer priča avtobiografski fragment DK 22 B 101: »Iskal sem samega sebe« [ἐδιζήσαμην ἑμευτὸν].¹⁰¹⁶ Samo-spoznanje Heraklit razume kot nekaj, kar ljudem »pripada«, oziroma kot dolžnost, ki jo imajo do samega sebe: »Vsem ljudem pripada, da spoznavajo sami sebe in so preudarni« [ἀνθρώποισι πᾶσι μέτεστι γινώσκειν ἑωυτοὺς καὶ σωφρονεῖν] (DK 22 B 116).¹⁰¹⁷ Toda čeprav samo-spoznanje »pripada vsem ljudem«, ga v resnici le redki dosežejo.

O tem, kako težko je priti do tega, govori Heraklitova prisposodba o zlatokopih: »Kajti tisti, ki iščejo zlato, prekopljejo veliko zemlje in najdejo malo« [χρυσὸν γὰρ οἱ διζήμενοι γῆν πολλὴν ὀρύσσουσι καὶ εὕρισκουσιν ὀλίγον] (DK 22 B 22).¹⁰¹⁸ Glagol *dízemai*, »iščem«, ki ga Heraklit uporabi v tem fragmentu, je značilna intertekstualna aluzija na fragment DK 22 B 101 (»Iskal sem samega sebe«), s čimer subtilno nakazuje, da je iskanje zlata metafora samoiskanja.

V fragmentu DK 22 B 1 Heraklit nadalje pravi, da so ljudje, kar zadeva *lógos*, »podobni neizkušnim«, *apeíroisin eoíkasi*. Ta formulacija implicira, da ljudje izkušnjo oziroma spoznanje *lógosa* v latentni obliki že imajo, četudi se tega ne zavedajo. V resnici namreč niso neizkušeni, ampak so neizkušnim zgolj podobni.¹⁰¹⁹ To stanje latentne budnosti biti, v katerem živijo ljudje, najlepše opiše fragment DK 22 B 34,

1015 Isti (prirejen prevod).

1016 Isti.

1017 Isti.

1018 Isti.

1019 C. Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus*, Cambridge 1979, str. 99.

ki ga navaja Klement Aleksandrijski: »Nespametni so podobni gluhi, čeprav so slišali. O njih priča izrek: ‚*ko so prisotni, so odsotni*‘« [ἀξύνετοι ἀκούσαντες κωφοῖσιν εἰκόασι· φάτις αὐτοῖσιν μαρτυρεῖ παρεόντας ἀπεῖναι]. Motiv »prisotne odsotnosti« čudovito ponazarja način, kako se bit skriva in ostaja latentna v človeku: čeprav je kot ontološko središče človeka vselej prisotna, se nespametnim ljudem zdi odsotna, saj je zaradi omejitev svojih lastnih čutil, ki jih navedenem fragmentu zastopa sluh, ne morejo spoznati.

Za samo-spoznanje, ki torej sovпада s prebujanjem biti, Heraklit dobesedno pravi, da »biva-skupaj z vsemi ljudmi«, *anthrópoisi pási métesti* (DK 22 B 116), kar pomeni, da je v njih na neki način ves čas že prisotno. Ljudje torej *v sebi* posedujejo zmožnost spoznanja lastne biti, tj. »*lógos*a duše«. ¹⁰²⁰ Še več: težnja po prebuditvi je inherentna sami biti. Heraklit namreč pravi: »*lógos* duše biva tako, da večja samega sebe« [ψυχῆς ἐστὶ λόγος ἑαυτὸν αὐξῶν] (DK 22 B 115). ¹⁰²¹

Lógosu, ki je latentno prisoten v vsakem od nas, je treba pozorno prisluhni, zato na drugem mestu eksplicitno poudarja: »*Ne poslušajte mene, ampak lógos*« [οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας] (DK 22 B 50). ¹⁰²² Kdor prisluhne Besedi (*lógosu*) lastne biti, »govori isto« kot Bitje oziroma je *do-besedno* »istega *lógos*a« z njim, kar izraža glagol *homo-logeîn*, ki se pojavi v nadaljevanju fragmenta DK 22 B 50. Izraz *homo-logeîn* je Heraklitov izraz za *mistično zbitje*, ki pomeni prebuditev biti in realizacijo latentne, v človeku vseskozi prisotne isto-bitnosti med njegovo bitjo in (nad) kozmičnim Bitjem.

Samo-spoznanje torej pri Heraklitu pomeni »izgubiti svoje sebstvo, a pri tem najti nekaj boljšega: Enost vseh stvari v tem, kar je modro«. ¹⁰²³ Takšno samo-spoznanje

1020 C. Kahn, *op. cit.*, str. 117.

1021 Prev. J. Ciglencečki.

1022 C. Kahn, *op. cit.*, str. 130.

1023 *Ibid.*, str. 253.

sovpade z integralno smrtjo, v kateri se bit, tj. »lógos duše«, osvobodi individualnih za-mejitev telesja in nasebja ter se v mističnem zbitju zedini z brez-mejnim Bitjem/lógosom, ki je skupen vsem ljudem. Samo-spoznanje tako paradoksalno ni odkritje tega, »kar je zasebno in osebno, ampak tega, kar je ‚skupno vsem‘: Enost vse narave, ki je globoki lógos«. ¹⁰²⁴ To je ontološko središče sveta, ki se na vertikalni osi biti nahaja v človeku samem, onkraj individualnih ravni nasebja in telesja.

Samo-spoznanje »lógosa duše« (biti) je obenem spoznanje (nad)kozmičnega lógosa (Bitja); ¹⁰²⁵ šele ko človek prepozna lógos v sebi, ga lahko odkrije tudi zunaj sebe. Uvid v isto-bitnost tega, kar je najnotrišnje v človeku in svetu, Heraklit imenuje Modro(st), *tò sophón*: ¹⁰²⁶ »Če ne poslušate mene, ampak lógos, se je *modro* sporaz-umeti/biti istega lógosa/biti isto-biten, da so vse stvari Eno« [οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστὶν ἓν πάντα εἶναι] (DK 22 B 50). Fraza *homo-logeîn sophón estin*, ki se pojavi v tem odlomku, je napotek na fragment DK 22 B 41, kjer prav tako nastopa izraz *tò sophón*, »Modro«: »Eno je *modro*, obvladati Misel, ki krmari vse (stvari) skozi vse« [ἓν τὸ σοφόν, ἐπίστασθαι γνώμην, ὅτεῃ ἐκυβέρνησε πάντα διὰ πάντων] (DK 22 B 41). ¹⁰²⁷

Izraz *tò sophón*, ki nastopa v obeh odlomkih, je tako *tertium comparationis*, ki stanje isto-bitnosti/biti istega lógosa/homo-logeîn iz fragmenta DK 22 B 50 povezuje z mističnim zbitjem, zedinjenjem z (nad)kozmično »Mislijo«, *gnóme*, ki krmari vse stvari (prim. DK 22 B 41). Takšno zbitje je torej tisto »Eno Modro«, *hèn tò sophón*, pri čemer je izraz *tò sophón* bržkone namerno dvoumen, saj iz konteksta ni jasno razvidno, ali gre za človeško ali božansko Modro(st).

1024 *Ibid.*, str. 252.

1025 Prim. *ibid.*, str. 116.

1026 Prim. *ibid.*, str. 21.

1027 Prev. J. Ciglencečki.

Verjetno pa je, kot je to pri Heraklitu pogosto v navadi, somišljeno oboje, kar je prav v kontekstu mističnega zbitja, kjer človeška in božanska Modrost sovpadeta, še toliko bolj pomenljivo.¹⁰²⁸

Človekova nemoč, da bi se zavedel svoje biti, ima pomembno vlogo tudi pri Parmenidu. Na osrednjem mestu v njegovi pesnitvi se pojavi motiv tripotja, ki v številnih pogledih spominja na tripotje, na katerem se znajde pokojnikova duša, ko po smrti telesa vstopi v podzemlje. Podzemno tripotje je bilo v Parmenidovem času del občega eshatološkega imaginarija in se, kot smo videli, pojavlja tudi na zlatih lističih, ki opisujejo težave, s katerimi se sooča pokojnikova duša, ko se pri vstopu v podzemlje odloča, katero pot – desno ali levo – bo ubrala.

Najbolj pogubna je *leva* pot, ki v Parmenidovi prisposodbi ustreza drugi poti, da »ne-Bit-je in da nujno ne biva« [ὥς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὥς χρεῶν ἔστι μὴ εἶναι] (DK 28 B 2,5). Na *desni* poti, ki jo opisujejo zlati lističi, pa se duši pokojnika odpirata dve možnosti: bodisi da pije iz izvira Pozabe, ki se nahaja na začetku te poti, bodisi da nadaljuje po isti poti, dokler ne doseže izvira Spomina. Izvir Pozabe je analogen Parmenidovi tretji poti, ki pravi, da »je Bit-je in ne-Bitje isto« [τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταὐτὸν] (DK 28 B 6,8). To je nekakšna »vmesna« pot, na kateri ljudje *pozabljajo*, da samo Bit-je, zaradi česar se odločijo za nekakšno kompromisno rešitev, ki pa v resnici ne vodi nikamor.

Pozabo, ki jo torej simbolizira tretja pot, po kateri stopajo nevedni smrtniki, pri Parmenidu opisuje izraz *amechanie*, ki pomeni »nemoč« ali »neiznajdljivost«. Ta izraz se pojavi v fragmentu DK 28 B 6,5 in implicira nezmožnost uporabljati *mêtis*, ki je eno izmed Parmenidovih imen za bit. *Amechanie* zato označuje pozabo biti, bivanjski dremež, zaradi katerega

1028 *Ibid.*, str. 171.

je v pozabo zapadlo to, kar je v človeku najnotrišnje, njegova isto-bitnost z brez-mejnimi Bitjem, predvsem pa označuje nemoč, da bi se človek iz tega dremeža pozabe prebudil. Stanje popolne nemoči, ki znotraj mitologije podzemlja strukturno ustreza pitju iz izvira Pozabe, Parmenid opisuje z besedami: »Smrtniki, ki ničesar ne vedo; / dvoglavi so, *amechaníe* ravna v njihovih / prsih zablodeli um« [βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν / (...), δίκρανοι· ἀμηχανίη γὰρ ἐν αὐτῶν / στήθεσιν ἰθύνει πλακτὸν νόον·] (DK 22 B 6,4-6).¹⁰²⁹

Od Parmenidovega tripotja tako ostane samo še prva pot, »da Bit(je) in ne-(Bit)je ne biva« (DK 28 B 8,1). Ta pot je analogna s potjo, ki se omenja na zlatem lističu iz Hipponiona, po kateri gredo po smrti posvečenci, ko so se odžejali iz izvira Spomina. Analogija tripotja, ki Parmenidovo pesnitev povezuje z eshatologijo zlatih lističev, daje slutiti, da je tudi pri Parmenidu končni cilj te poti isti: pobožanjenje, *makarismós*, ki sovпада z mističnim zbitjem.¹⁰³⁰

V prid temu ne govori le značilno misterijsko izrazje, ki ga ves čas uporablja Parmenid, ampak tudi celoten proemij njegove pesnitve, ki opisuje misterijsko katabazo, spust v svet mrtvih. Posmrtna izkušnja, kakršno opisujejo zlati lističi, in Parmenidova pot v podzemlje sta si v številnih pogledih strukturno podobni, zaradi česar je mogoče domnevati, da gre v obeh primerih za potovanje k podzemni Boginji.

Nauk o končni odrešitvi duše, kakršnega opisujejo zlati lističi, in nauk o Bit-ju, ki ga Parmenidu razodene Boginja, tako stojita drug ob drugem¹⁰³¹ – v obeh primerih gre za isti motiv, ki se razlikuje zgolj po kontekstu. Zlati lističi so namreč namenjeni dušam v misterije posvečenih pokojnikov, medtem ko Parmenid potovanje v podzemlje in izkušnjo

1029 Prev. G. Kocijančič (prirejen prevod).

1030 B. Feyerabend, »Zur Wegmetaphorik beim Goldblättchen aus Hipponion und dem Proömium des Parmenides«, v: *Rheinisches Museum* 127 (1984), 1–22, str. 4.

1031 *Ibid.*, str. 22.

»smrti pred smrtjo« doživi še/že za časa življenja. Boginja Parmenida opozori, da se na poti nahajajo nekakšna »znamenja«, *sémata* (DK 28 B 8,2), na katere se človeška bit, tj. njegova *mêtis*, lahko opre, ko se želi izvleči iz svoje bivanjske *amechaníe*, »nemoči«.

O procesu prebujanja biti Parmenid ne govori neposredno, ampak to nakazuje prek subtilnih reminiscenc, ki v zavesti poslušalca nemudoma evocirajo znane epske motive, ki so bili v antiki del kolektivnega spomina. Parmenid te motive spretno izrablja in jih subverzivno prestavlja v kontekst svojega nauka, s čimer iz njih izvablja nov pomen.¹⁰³² Parmenid je lahko tako »s samo izbiro besedne zveze, ki je bila odmev podobne besedne zveze od nekod drugod, skupaj z vsemi bolj ali manj jasno zapisanimi povezavami samodejno priklical celotno sobesedilo te besedne zveze iz starejše pesnitve. Lahko je namigoval na pomene za očitnim pomenom, lahko je priklical celotne verige idej, z eno ali dvema skrbno izbranimi besedama zbudil spomin na žive prizore«. ¹⁰³³ Podobno kot velja za polisemijo Heraklitovih izrekov, je tudi pri Parmenidu namen takšnih aluzij ta, da prek svoje večpomenskosti *postopno*, korak za korakom, v poslušalcu odstirajo tančice globlje Resničnosti.¹⁰³⁴

Značilen primer takšne metode je odlomek, ko Boginja ob koncu osrednjega dela pesnitve Parmenidu pojasni, zakaj mora spregovoriti še o prividu prisostva: »Zato da te nobena misel smrtnikov nikoli ne bo prehitela« [*ὥς οὐ μὴ ποτέ τίς σε βροτῶν γνώμη παρελάσσει*] (DK 28 B 8,61).¹⁰³⁵ Izraz *parelássei*, ki se pojavi v tem odlomku, pomeni »odjahati naprej« ali »prehiteti« in se v grških besedilih zelo redko

1032 A. P. D. Mourelatos, *The Route of Parmenides. A Study of Word, Image, and Argument in the Fragments*, New Haven 1970, str. 39.

1033 P. Kingsley, *Resničnost*, Ljubljana 2010, str. 49.

1034 P. Kingsley, *Ancient Philosophy, Mystery, and Magic. Empedocles and the Pythagorean Tradition*, Oxford 1995, str. 42–43.

1035 Prev. J. Ciglencečki.

uporablja; vsi znani primeri te besede se nanašajo na prizor v xxiii. spevu *Iliade*, ki opisuje sklepno dirko Ahilove in Hektorje vprege pred trojanskim obzidjem.¹⁰³⁶

Ta znameniti prizor se je ljudem v spomin vtisnil tudi zato, ker »ponuja klasično izpostavo *mêtis* z vsemi njenimi oblikami in prefinjenostjo. Vsebuje celo kratko himno, hvalnico *mêtis* – skrivnostnemu, nedoločljivemu dejavniku, ki se zanaša na prisebnost, da lahko doseže tisto, kar se zdi nemogoče. Prav *mêtis* omogoči vozniku, da v najtrši tekmi ne glede na vse navidezne omejitve ali ovire in proti vsem pričakovanjem odhiti naprej in zmaga«. ¹⁰³⁷ Pomen, ki ga ima pri Homerju *mêtis*, pride do izraza v naslednjih odlomkih iz *Iliade*:¹⁰³⁸ »Toda četudi dirkači so drugih hitrejši ko tvoji, / vozci samí ne vedo nič bolje od tebe, kako uporabljati *mêtis*. / Zberi se torej, moj ljubi, in spusti *mêtis* v srce« [τῶν δ' ἴπποι μὲν ἕασιν ἀφάρτεροι, οὐδὲ μὲν αὐτοὶ / πλείονα ἴσασιν σέθεν αὐτοῦ μητίσασθαι / ἀλλ' ἄγε δὴ σὺ φίλος μῆτιν ἐμβάλλεο θυμῶ] (*Il.* xxiii, 311–313)¹⁰³⁹ ter nekaj verzov naprej: »Z *mêtis* več opravi drvar kot z mišično silo; / z *mêtis* tudi krmarji vodijo jadrne barke, / varno po morju temačnem, kadâr premetava jih veter, / z *mêtis* vozač premaga vozača [μῆτι τοὶ δρυτόμος μέγ' ἀμείνων ἢ ἐ βίηφι / μῆτι δ' αὐτε κυβερνήτης ἐνὶ οἴνοπι πόντῳ / νῆα θοὴν ἰθύνει ἐρεχθομένην ἀνέμοισι / μῆτι δ' ἠνίοχος περιγίγνεται ἠνιόχοιο] (*Il.* xxiii, 315–318).¹⁰⁴⁰

Vse te vidike in konotacije izraza *mêtis* ima v mislih tudi Parmenid, ko govori o znamenjih, *sémata*, ki stojijo na Poti; kdor na tej Poti uporablja *mêtis* – ta je poleg *noûsa*

1036 *Il.* xxiii: 344 (παρεξέλασησθα); 382 (παρέλασσ'); 427 (παρελάσσαι); 527 (παρέλασσ') in 638 (παρήλασαν).

1037 P. Kingsley, *op. cit.*, str. 177.

1038 *Il.* xxiii: 312 (μητίσασθαι); 313 (μῆτιν); 315, 316, 318 (μῆτι); gl. P. Kingsley, *op. cit.*, str. 457.

1039 Prev. A. Sovrè (prirejen prevod).

1040 Isti (prirejen prevod).

drugo Parmenidovo ime za bit –, ga ne bo, kakor pravi, »nobena misel smrtnikov nikoli prehitela« (DK 28 B 8,61). V prej navedenih odlomkih iz *Iliade* je *mêtis* namreč tisto, kar človeku daje sposobnost krmarjenja. Kdor je prebudil in realiziral svojo *mêtis*, je krmar, *kybernétes*, ki uravnava bodisi ladjo bodisi konje ali kaj drugega.¹⁰⁴¹

Parmenidova Pot, na kateri so »znamenja« in po kateri človeka vodi *mêtis*, se konča z mističnim zbitjem, v katerem človeška *mêtis* sovpadе z božansko. *Mêtis* je namreč, kot smo videli, tudi Misel, lastna Boginji, ki »vse krmari« [πάντα κυβερνάει] (DK 28 B 12,4), pri čemer je prav njena *mêtis* tisto, kar povzroči nastanek prvega izmed bogov, Erosa, in s tem posredno prisostva, *dóxe*, o čemer govori naslednji verz: »Najprej od vseh bogov si je iz-mislila Erosa« [πρώτιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων] (DK 28 B 13). Z-edinjenje z božansko *mêtis*, ki si je iz-mislila bogove in svet videza, je končni cilj prebuditve človeške *mêtis*. A vendar se v izrazu *mêtis* skriva še precej več.

Že sama zvočna podoba tega izraza namreč subtilno namiguje na celovito izničenje individualnega sebstva, ki vodi v integralno smrt in mistično zbitje. Parmenid namreč z izrazom *mêtis* aludira na drug znamenit odlomek iz Homerja, tokrat iz *Odiseje*, kjer glavni junak ranjenemu kiklopu Polifemu na vprašanje, »kdo si?«, pretkano odgovori: »Nihče (*oútis*) je moje ime, in Nihče (*oútis*) me kličejo, / mati in oče in vsi moji tovariši« [Οὔτις ἐμοί γ' ὄνομα· Οὔτιν δέ με κικλήσκουσι / μήτηρ ἠδὲ πατήρ ἠδ' ἄλλοι πάντες ἑταῖροι.] (*Od.* IX, 366–367).

Odisej samega sebe torej označi z izrazom *oútis*, »Nihče«. Ko Polifemovi prijatelji slišijo njegovo stokanje, mu iz daljave zakličejo: »Mar poskuša nihče (*mè tís*) proti volji odgnati ti črede? / Mar te nihče (*mè tís*) samega ubija z lestjó ali silo?« [ἢ μή τίς σευ μῆλα βροτῶν ἀέκοντος ἐλάυνει; /

1041 Prim. *Il.* XIII, 316–317.

ἢ μή τις σ' αὐτὸν κτείνει δόλω ἢ ἐ βίηφι;'] (*Od.* IX, 405).¹⁰⁴² Na njihovo vprašanje Polifem naivno odgovori: »O prijatelji, Nihče (*oútis*) me ubija, z ukano, ne silo« [ὦ φίλοι, Οὐτίς με κτείνει δόλω οὐδὲ βίηφιν] (*Od.* IX, 406).¹⁰⁴³ Ko Polifemovi prijatelji slišijo njegov odgovor, se pomirjeni odpravijo domov, misleč, da je z njim vse v redu.

V verzu DK 22 B 8,61, ki se glasi »zato da te nobena misel smrtnikov nikoli ne bo prehitela« [ὡς οὐ μή ποτέ τις σε βροτῶν γνώμη παρελάσσει], sta izraza, *ou tís* in *mè tís* – pri čemer v grščini oba, odvisno od tega, ali gre za vprašalni ali trdilni stavek, pomenita »Nihče« – zelo »očitno postavljena čisto skupaj, v kontekstu premetene navezave na *mêtis*, in samo čakata, da ju bo kdo opazil«. ¹⁰⁴⁴ S tem ko Parmenid v navedenem verzu evocira zgodbo o Odisejevi ukani, želi poudariti vlogo, ki jo ima *mêtis* v njegovi pesnitvi – vlogo, ki še posebno zadeva to, o čemer govori v nadaljevanju pesnitve, namreč o prisostvu kot videzu, *dóxi*, in človekovem položaju v njem. Kdor se želi v svetu *dóxe*, svetu varljivega spreminjanja, nastajanja in minevanja, orientirati, mora po zgledu Odiseja uporabiti svojo *mêtis*, lastno bit, notranje krmilo, da ga ne zmedejo in zavedejo varljiva »mnenja smrtnikov, v katerih ni resnične zanesljivosti«.

Toda kar zadeva Parmenidov izraz *mêtis*, tudi to še ni vse; mogoče je narediti še korak dlje. Navedeni odlomek iz *Odiseje*, na katerega s svojimi namigi meri Boginja, namreč ni zgolj hvalnica *mêtis*, ki človeku pomaga pri orientiranju znotraj varljive podobe prisostva, ampak hkrati subtilno namiguje tudi na končni cilj prebuditve biti: integralno smrt in mistično zbitje, katerega zrcalna slika je radikalno izničenje individualnega sebstva. Boginja namreč Parmenidu ne naroči le, naj uporabi *mêtis* – ampak mu pojasni tudi, *kaj mêtis* je. Po analogiji, ki jo sugerira Odisejeva zgodba s kiklopom

1042 Prev. A. Sovrè (prirejen prevod).

1043 Isti (prirejen prevod).

1044 P. Kingsley, *op. cit.*, str. 180.

Polifemom, *mêtis* pomeni »biti Nihče«, biti *mè tís*. Kdor ima *mêtis*, je v sebi prebudil bit, nad-individualno jedro, ki je, četudi se tega pogosto ne zavedamo, temelj vsakega izmed nas. Tak človek, ki je presešel lastno individualnost, je za sabo pustil vse, kar je določalo njegovo osebnost znotraj za-mejenosti prisostva, saj je presešel obe periferni modaliteti, nasebje in telesje. Z vidika sveta, kjer človeka določa njegova individualna za-mejenost, je tako dobesedno postal *mè tís*, »Nihče«.

Medtem ko je pri *noûsu*, prvem izmed obeh Parmenidovih imen za bit, poudarek na vertikalni isto-bitnosti biti in Bitja, ki pride do izraza v formuli »kajti isto je umevati in biti« (DK 28 B 3), je pri pojmu *mêtis*, drugem Parmenidovem imenu biti, poudarek na izničenju individualnega sebstva, kar pa je zgolj druga plat istega. Z absolutne perspektive Bitja je namreč (re)integracija človeške biti v brez-mejno Bitje *mistično zbitje*, medtem ko je z relativne perspektive sebstva to poslednja stopnja na Poti osvobajanja od za-mejitev prisostva, kar smo imenovali *integralna smrt*.

»Vedoči človek«, *eidós phôs* (DK 28 B 1,3), se zaveda, da mora, če želi realizirati svojo isto-bitnost z Bitjem, najprej postati »Nihče«, *mè tís* oziroma *ou tís*, zapustiti voz lastnega sebstva, na katerem potuje, preseči za-mejitve, ki določajo njegovo individualnost, se raz-osebiti in iz-ničiti, kajti šele takrat se lahko, osvobojen bremena sebstva in telesa, zlije z božansko *mêtis*, ki uravnava prevaro prisostva. Biti »Nihče« pomeni preseči raven prisostva. Šele tisti, ki postane »Nihče«, je varen pred tem, da bi ga, kot pravi Parmenid, prevarala »mnenja smrtnikov, v katerih ni resnične zanesljivosti« – to je dar integralne smrti.

Z vidika procesa prebujanja biti je celotno prisostvo ovi-ra, saj jo uklenja v periferni modaliteti nasebja in telesja. Empedokles zato v fragmentu, v katerem podaja analogijo s slikarji, svojega učenca Pavzanija posvari, naj ga prevara

prisostva, *apáte*, ne zaslepi in obvlada: »Tako naj *prevara* ne obvlada ti *Misli*« [οὐτῶ μὴ σ' ἀπάτη φρένα καινύτῳ] (DK 31 B 23,9).¹⁰⁴⁵ Motiv prevaranosti, pred katero svari navedeni verz, nam govori o stanju pozabe biti, saj je Empedoklov osrednji izraz za bit, kakor smo videli, prav *phrén*, »Misel«, ki se pojavi tudi v tem odlomku. Vsi čutni impulzi, ki se iz zunanjega sveta nenehno vsiljujejo človeku, z vidika prebujanja biti pomenijo zastranitev, saj poskušajo prevarati njegovo Misel, s tem ko pozornost pritegnejo nase.

Pred takšno zastranitvijo, ki otopi resnične skrbi, svarijo tudi naslednji Empedoklovi verzi: »Če pa stremel boš po drugačnih stvareh, ki jih pri ljudeh / je nešteto nesrečnih in ki otopijo skrbi, / hitro te bodo zapustile med obračanjem časa, / hrepeneč po vrnitvi v svoj lastni izvor« [εἰ δὲ σύ γ' ἀλλοίων ἐπορέξειαι, οἷα κατ' ἄνδρας / μυρία δειλὰ πέλονται ἅ τ' ἀμβλύνουσι μερίμνας, / ἢ σ' ἄφαρ ἐκλείψουσι περιπλομένοιο χρόνοιο / σφῶν αὐτῶν ποθέοντα φίλην ἐπὶ γένναν ἰκέσθαι·] (DK 31 B 110,6–9).¹⁰⁴⁶ Znotraj modalitet nasebja in telesja je človek prisiljen, da se nenehno ukvarja z minljivimi čutnimi vtisi, ki vanj neutrudno vdirajo iz sveta in ga s tem, ko ustvarjajo prevaro prisostva, hkrati vklenjajo vanjo.

Če pa po drugi strani dosežemo, da se dotok zunanjih informacij prekine, bo ta deprivacija čutnih vtisov pozornost od prevare preusmerila navznoter, v človekovo notranjost, v njegovo lastno bit. Ni naključje, da se pri Empedoklu izpeljanke izraza *phrén*, ki so neposredno povezane z bitjo, pojavljajo v ključnih odlomkih, v katerih Empedokles svojemu učencu opisuje, kako naj sprejme njegov nauk. Ta nauk je, podobno kot pri Parmenidu, razumljen kot *božansko Izročilo*, ki v človeku ohranja vertikalno vez z (nad)kozmičim Bitjem/*phrénom*, zato ga je mogoče ponotranjiti le prek tega, kar je v človeku isto-bitno z Bitjem

1045 Prev. J. Ciglencečki.

1046 Isti.

in kar po svoji naravi presega za-mejenost prisostva, to pa je ravno njegova bit, *phrén* oziroma »Misel«. Empedokles tako Pavzaniju pravi, da mora njegovo sporočilo »pokriti v nemi Misli« [στεγάζσαι φρενὸς ἔλλοπος εἴσω] (DK 31 B 5).¹⁰⁴⁷ Nekaj podobnega pravi tudi v verzu: »Nezmotne dokaze iz tega ohrani v Misli« [ἐκ τῶν ἀψευδῆ κόμισαι φρενὶ δείγματα μύθων] (DK 31 B 17 a(ii)29), ki je očitno aluzija na Parmenidovo pesnitev, kjer mu Boginja na začetku naroči, naj *skrbno ohrani besedo* (prim. DK 28 B 2,1).

Tudi Empedokles tako učencu Pavzaniju polaga na srce, naj iz-ročeni nauk shrani in ohrani v svoji biti, se pravi v Misli, *phrénu*, ki je po svoji naravi isto-bitna z (nad)kozmično Mislijo/*phrénom*. Empedokles ob tem tudi jasno razloži, kaj se bo s Pavzanijem zgodilo potem, ko se bo poglobil v njegov nauk in ga ponotranjil: »Nauk ti bo namreč povečal Misli« [μάθη γάρ τοι φρένας αὔξει·] (DK 31 B 17,14). Človeška bit, ki je po svoji naravi isto-bitna z božansko Mislijo/*phrénom*, se bo prek prebuditve tega, kar jo veže z brez-mejnimi Bitjem, začela večati in osvobajati za-mejenosti nasebja in telesja, znotraj katerih je navidezno ujeta. Nekaj podobnega smo srečali že pri Heraklitu, ki v fragmentu DK 22 B 115 pravi, da »Beseda (*lógos*) duše biva tako, da večta samo sebe« [ψυχῆς ἐστι λόγος ἑαυτὸν αὔξων].

1047 Isti.

POZABLJENI TEMENOS

PARADOKS

(9. poglavje)

Ciceronova opazka v *Tuskulanskih pomenkih* (V 4,19), da naj bi Sokrat kot prvi filozofijo z neba prestavil na zemljo, se pogosto navaja kot ponazoritev paradigmatnega obrata, ki ločuje »predsokratike« od klasične atenske filozofije. Toda v resnici Sokrat z neba ni priklical ničesar. Za razliko od arhaičnih mislecev, ki so se raje umikali v samoto, stran od ljudskih množic, v katerih so videli grožnjo resnični Modrosti, je Sokrat filozofijo sicer res naselil v mesto in jo gojil sredi vrveža atenske agore, vendar pa filozofija tudi pred tem ni bila »na nebu«. Prav nasprotno: celotno vesolje, nebo in zemlja, vključno z elementi in vsem, kar je sestavljeno iz njih, vse to v arhaični misli ni bilo nekaj zunanjega in oddaljenega, ampak je bilo zaobjeto v človeku, v njegovi biti, ki na skrajni točki sovpada z ontološkim središčem sveta.

Arhaična grška misel se, kot smo videli, simbolično začneja z izrekom *gnôthi seautón*, »spoznaj samega sebe«. Motiv *samo-spoznanja*, simbolične katabaze v globino lastne biti, je tesno vpet v misterijsko ozadje, ki je v takšni ali drugačni obliki skupno številnim arhaičnim naukom. Samo-spoznanje je končni cilj iniciacijske poti, tj. prebuditve biti in realizacije njene isto-bitnosti, poti, ki ni nikoli ni linearna, saj ne vodi z enega mesta na drugega, ampak se ves čas vrti v Krogu, dokler se njen konec nazadnje ne zlije z njenim začetkom.¹⁰⁴⁸ To je točka mističnega zbitja, spoznanja, da Začetek in Konec v biti sovpadata, da v njej Celota vsega, kar je, »biva skupaj«, *xynón*.

O takšnem zbitju govori Heraklit v fragmentu DK 22 B 103: »Začetek in konec na obodu Kroga je namreč zbitje«

1048 P. Kingsley, *Resničnost*, Ljubljana 2010, str. 81.

[ξυνὸν γὰρ ἀρχὴ καὶ πέρασ ἐπὶ κύκλου περιφερείας].¹⁰⁴⁹ Izraz *xynón*, »zbitje«, se pojavi tudi v Parmenidovem fragmentu DK 28 B 5. V navedenem odlomku ne gre zgolj za opis narave same Resničnosti, ki se v svojem kroženju nenehno vrača sama vase, ampak hkrati nakazuje tudi krožnost duhovne poti, ki se začinja in končuje v zbitju: »Zbitje je meni to, od koder začnem; kajti tja se znova povrnem« [ξυνὸν δὲ μοί ἐστιν, ὀππόθεν ἄρξωμαι· τόθι γὰρ πάλιν ἴξομαι αὖθις] (DK 28 B 5).¹⁰⁵⁰

Krog kot vrhovni simbol Resničnosti odmeva tudi v Heraklitovi »vračajoči se harmoniji«, *palíntropos harmoníe* (DK 22 B 51), saj podobno kot Parmenidova »pot, ki se vrača/obrne nazaj«, *palíntropos kéleuthos* (DK 28 B 6,9), implicira presežno negibno krožnost, v kateri začetek sovpade s koncem. Četudi nenehno pritekajo nove vode in se vse spreminja, Heraklit poudarja, da reka vselej ostaja ista (prim. DK 22 B 91). To misel lepo povzame tudi v fragmentu DK 22 B 84a, kjer lapidarno pravi: »Ko se spreminja, počiva« [μεταβάλλον ἀναπαύεται].

Tudi ko Boginja Parmenidu obljubi, da mu bo razkri-la »lepo-zaokroženo«, *eukykléos*, srce Resničnosti (DK 28 B 1,29), te zaokroženosti ne gre razumeti v dobesednem prostorskem smislu, ampak kot namig na krožno naravo same Resničnosti, ki se nenehno vrača tja, od koder izhaja, in je ravno v tem smislu večna oziroma negibna.

To dvoedino naravo Kroga, ki vključuje gibanje, a ga obenem tudi presega, najeksplicitneje izrazi Empedokles, ki na nekem mestu pravi: »Kolikor pa njih spreminjanje se nikdar povsem ne neha, / večno negibne bivajo v Krogu« [ἤι δὲ διαλλάσσοντα διαμπερὲς οὐδαμὰ λήγει, / ταύτηι δ' αἰὲν ἕασιν ἀκίνητοι κατὰ κύκλον] (DK 31 B 17,12–13).¹⁰⁵¹

1049 Prev. J. Ciglencečki.

1050 Isti.

1051 Isti.

Človeška bit, ki v depotenci nasebja alternira med življenjem in smrtjo, v mističnem zbitju preneha s kroženjem in postane Krog sam, presežna negibnost sredi nenehnega spreminjanja. Mistično zbitje, v katerem se bit z-edini z brez-mejnimi Bitjem, je spoznanje, da ne obstaja nič drugega od mene; moja bit je brez-mejno Bitje, ki »vse zaobsega in vse krmari«, in brez-mejno Bitje je moja bit. To je najvišja oblika samospoznanja, stanja *absolutne biti* in realizirane isto-bitnosti z Bitjem, do katerega je onkraj vrat Dneva in Noči na svoji mistični poti prišel Parmenid. V zbitju, ki ga v najčistejši obliki izraža misel, da je »umevanje isto kot Bitje« (DK 28 B 3), se Parmenid zave absolutnosti lastne biti: »Jaz sem in jaz sem Vse-edino, razen mene ni ničesar.«¹⁰⁵²

V jedru tega (samo)spoznanja oziroma prepoznanja absolutne biti se skriva svojevrsten paradoks. Etimološko izraz *paradoks* pomeni tisto, kar je »zunaj«, »mimo« ali »v nasprotju« z *dóxo*, »mnenjem« ali »videzom«, ki je v Parmenidovi misli sinonim za svet kot prisostvo. Paradoks absolutne biti je v tem, da z realizacijo svoje brez-mejnosti, do katere pride v mističnem zbitju, sama iz-stopi in ni več del prisostva, *dóxe*, ampak postane absolutno Izhodišče, vsezaobjemajoči *arché*.

»Zbitje je meni to, od koder začnem« [ξυνὸν δὲ μοί ἐστιν, ὀππόθεν ἄρξωμαι· τόθι γὰρ πάλιν ἴξομαι αὐθις], pravi Parmenid na začetku že omenjenega fragmenta DK 28 B 5. Paradoks absolutne biti pa ni le v tem, da človek v mističnem zbitju iz-stopi iz sveta kot prisostva, ampak v spoznanju, da je z realizacijo svoje biti postal njegov (so)ustvarjalec, njegovo Počelo. Zbitje, *xynón*, je tako izhodiščna točka, od koder absolutna bit – prek (samo)za-mejitve, tj. z razdelitvijo na dvojnost, iz katere se nato razvije igra nasprotij – sproži nastanek prisostva.

1052 Prim. H. Fränkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums. Eine Geschichte der griechischen Epik, Lyrik und prosa bis zur Mitte des fünften Jahrhunderts*, München 1969, str. 418.

Pri Parmenidu se prisostvo vzpostavi, ko ljudje z aktom *imenovanja* za-mejijo to, kar so postavili sami. To je razvidno iz verza, v katerem Boginja pove, da so ljudje »postavili dve obliki, da bi imenovali misli« [μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμας ὀνομάζειν.] (DK 28 B 8,53).¹⁰⁵³ Ne- navadna formulacija »imenovati misli«, *onomázein gnómas*, govori o tem, kako človek sam določa, za-mejuje misel, kajti vsako imenovanje je raz- oziroma do-ločitev, vsaka do-ločitev pa je nujno že za-mejitev. Samo-iniciativna *po-stavitev* »dveh oblik«, *dýo morphás*, kar ustreza, kot smo videli v prejšnjih poglavjih, Bitju in ne-Bitju,¹⁰⁵⁴ je tako predpogoj, ki človeku omogoča, da z aktom imenovanja misel napolni z vsebino, jo popredmeti ter s tem vzpostavi privid prisostva.

V navedenem odlomku je zato še posebno pomenljiv glagol *kata-títhemi*, »postaviti dol«, ki jasno priča o tem, da začne prisostvo obstajati šele prek *po-stavitve*, ki je rezultat človeške raz-ločitve. Dva verza naprej, ko Boginja govori o ognju in noči, dveh osnovnih počelih, iz katerih je zgrajeno prisostvo, se glagol *títhemi* znova pojavi, le da tokrat brez predpone *kata-*: »Ločili so nasprotja po telesu in postavili znamenja, druga ločena od drugih« [τὰντία δ' ἐκρίναντο δέμας καὶ σήματ' ἔθεντο χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων] (DK 28 B 8,55–56).¹⁰⁵⁵ Boginja torej poudarja, da so ljudje z (mi-selnim) aktom *po-stavitve*, ki je očitno povezan, kot je mogoče sklepati iz navedenega fragmenta, z ločevanjem in nastankom nasprotij, omogočili vznik za-mejitev, ki prisostvo kot *dóxo* šele vzpostavljajo.

Pri Parmenidu je nastanek prisostva, o katerem so smrt-niki »prepričani, da resnično biva« (DK 28 B 8,39), tako vselej povezan z aktom *po-stavitve*, imenovanja oziroma za-mejitve, kar je lepo razvidno tudi iz naslednjega

1053 Prev. J. Ciglencečki.

1054 Prim. A. A. Long, »The Principles of Parmenides' Cosmogony«, v: *Phronesis* 8 (1963), 90–107, str. 100.

1055 Prev. J. Ciglencečki.

odlomka:¹⁰⁵⁶ »Zato je *zgolj ime vse*, / kar so *postavili smrtniki* in o čemer so prepričani, da resnično biva: / nastajanje in propadanje, biti in ne (biti), / spreminjanje kraja in premena bleščeče barve« [τῶι πάντ' ὄνομ(α) ἔσται, / ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ, / γίγνεσθαι τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναι τε καὶ οὐχί, / καὶ τόπον ἀλλάσσειν διὰ τε χροῶα φανὸν ἀμείβειν] (DK 28 B 8,36–41).¹⁰⁵⁷ Nastanek prisostva, celotne varljive urejenosti sveta okrog nas, je torej neločljivo povezan s človeškimi po-imenovanji oziroma za-mejitvami.

Svet kot prisostvo je tako produkt za-mejitve naših lastnih misli, *gnómas*, ki jih z imenovanji napolnimo z vsebino. Vsebina sama po sebi ne obstaja, ampak jo določajo šele meje, ki z določitvijo oziroma za-mejitvijo omogočajo njeno individualnost. Parmenid pravi, da sta bili na začetku imenovani Luč in Noč, posledica tega pa je bila, da so se vse stvari, *pánta*, napolnile z njuno vsebino:¹⁰⁵⁸ »Ker pa so bile vse stvari *imenovane* Luč in Noč / in so bila (imena) primerna njunim močem določena za te in one, / je *vse* enako polno Luči in nepojavne Noči« [αὐτὰρ ἐπειδὴ πάντα φάος καὶ νῦξ ὀνόμασται / καὶ τὰ κατὰ σφετέρας δυνάμεις ἐπι τοῖσί τε καὶ τοῖς, / πᾶν πλέον ἐστὶν ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς ἀφάντου] (DK 28 B 9,1–3).¹⁰⁵⁹

Imenovanja so torej prisostvo napolnila z vsebino misli, ki se je popredmetila in bila v tej potujitvi dojeta kot nekaj samostojno bivajočega.¹⁰⁶⁰ Mesto čiste misli, tj. umevanja, ki je isto kot Bitje (DK 28 B 3), je s tem zapolnjeno z vsebino, ki tvori privid oziroma videz Resnice.

1056 N.-L. Cordero, »Les deux chemins de Parménide dans les fragments 6 et 7«, v: *Phronesis* 24 (1979), 1–32, str. 20.

1057 Prev. G. Kocijančič.

1058 F. M. Cornford, »Parmenides' Two Ways«, v: *Classical Quarterly* 27 (1933), 97–111, str. 110.

1059 Prev. G. Kocijančič.

1060 F. M. Cornford, *op. cit.*, str. 110.

Tudi ko Boginja govori o tretji poti, ki »si jo izmišljajo smrtniki, ki ničesar ne vedo« [ἦν δὴ βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν / πλάττονται] (DK 28 B 6,4),¹⁰⁶¹ in ki simbolizira prisostvo, njene besede implicirajo miselni akt, ki svet kot prisostvo šele vzpostavlja oziroma si ga dobesečno *iz-mišljeje*. Glagol *plátto*, »tvorim«, »upodabljam«, »izdelujem«, je namreč v tem odlomku rabljen mediopasivno, kar izraža reflektivnost in pomeni, da *si* »smrtniki, ki ničesar ne vedo«, paradoksalno *sami sebi* izmišljajo svet, v katerem živijo. Ustvarjajo privid, ki ga nato sami naselijo.

Glagol *plátto* sam po sebi implicira nekaj *iz-mišljenega*, nekaj, kar v resnici ne obstaja. To je lepo razvidno iz *Politeje* (420c), kjer Sokrat pravi, naj si *za-mislimo* oziroma *iz-mislimo* polis, ki bo v celoti srečen. Platon torej uporabi glagol *plátto* natanko takrat, ko želi izraziti nekaj, kar obstaja samo hipotetično in je kot tako neposreden produkt naših misli. Zdi se, da natanko v tem pomenu ta glagol nastopa tudi pri Parmenidu. Prisostvo kot *dóxa* je potemtakem nekaj, kar je *izmišljeno*, kar obstaja samo kot miselna (pred)po-stavka »smrtnikov, ki ničesar ne vedo«.

Po Atenajevem pričevanju naj bi Heraklit »rekel, da je mnenje sveta bolezen« [τὴν τε οἴησιν ἱερὰν νόσον ἔλεγε] (DK 22 B 46).¹⁰⁶² Ljudje smo ves čas ujeti v svoja mnenja; reka mnenj in misli, ki jih poraja zaznava, nas v nekontroliranih krčih preplavlja kot sveta bolezen, božjast. Toda ta reka ne obstaja »zunaj nas, ampak je samo bežna zaznava znotraj nas, ki ji damo ime reke, iste reke, ko se v nas večkrat pojavi zaznava, podobna prejšnji. Nikdar pa ni ničesar drugega konkretnega razen trenutne zaznave, ki ji ne ustreza nič predmetnega«. ¹⁰⁶³ A vendar to reko zaznave

1061 Prev. G. Kocijančič.

1062 Prev. J. Ciglencečki.

1063 G. Colli, *Rojstvo filozofije*, Ljubljana 2010, str. 51.

»s projekcijo navzven substancializiramo v nekaj obstojnega in trdnega. Videzni svet je torej varljiv, kolikor vidnost, zaznavnost različnih teles okrog nas same napeljuje k substancializaciji zaznave in s tem k ustvarjanju domnevno resnično bivajočega v svetu«. ¹⁰⁶⁴

Vsebino teh zaznav, ki v nas s svojim neobvladljivim, preplavljajočim tokom generirajo mnenja, sodbe in občutja, jemljemo kot nekaj, kar je samo po sebi resnično, kot da bi bilo to nekaj, kar obstaja *zunaj* nas. Ker je torej vse, kar se nam prek *čutil* in zaznav v obliki mnenja vsiljuje kot prisostvo, po eni strani zgolj *vsebina* našega mišljenja/umevanja, *človek* z eno nogo stoji v prisostvu, ujet v vsebino lastnih misli, medtem ko z drugo nogo stoji *zunaj* njega, kolikor je samo mišljenje/umevanje, tj. miselni okvir, vselej ločeno od svoje vsebine. Kar Heraklit pravi za reko, tako v enaki meri velja tudi za »reko zaznave«: vanjo namreč ves čas »vstopamo in ne vstopamo, smo in nismo« [ἐμβαίνομεν τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν, εἶμέν τε καὶ οὐκ εἶμεν] (DK 22 B 49a).

V prid Heraklitovemu razumevanju prisostva kot posledice človeškega akta *po-stavitve* govori tudi Aetijevo pričevanje, po katerem naj bi »Heraklit (trdil), da svet ni nastal po času, ampak po Misli« [Ἡ. οὐ κατὰ χρόνον εἶναι γενητὸν τὸν κόσμον, ἀλλὰ κατ' ἐπίνοιαν] (DK 22 A 10). ¹⁰⁶⁵ Iz fragmenta DK 22 B 30 sicer vemo, da »tega-sveta-tukaj«, *tónde kósmon*, »ni naredil niti kateri izmed bogov niti kateri izmed ljudi« [οὔτε τις θεῶν / οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν], vendar pa odlomek, ki ga navaja Aetij, vse to postavlja v drugačno luč, saj napeljuje na misel, da je vse, kar navadno razumemo kot svet, nastalo kot produkt Misli, *kat' epinoian*. Čigava je Misel, človeška ali božanska, iz fragmenta ne izvemo. Domnevamo lahko zgolj to, da je – skladno s tem odlomkom – celotno prisostvo nekaj, kar vznika iz Misli.

1064 V. Snój, »Filozofija in modrost: Colli, Nietzsche, Heraklit«, v: G. Colli, *op. cit.*, Ljubljana 2010, 89–178, str. 138.

1065 Prev. J. Ciglencečki.

V tem kontekstu je zanimivo tudi pričevanje Marka Avrelija, ki na nekem mestu v zvezi s Heraklitom pravi: »Mislim, da Heraklit pravi, da so speči delavci in *soustvarjalci* tega, kar postaja v svetu« [τὸς καθεύδοντας οἶμαι ὁ Ἡ. ἐργάτας εἶναι λέγει καὶ συνεργούς τῶν ἐν τῷ κόσμῳ γινομένων] (DK 22 B 75).¹⁰⁶⁶ Speči ljudje so po Heraklitu, kot je razvidno iz drugih fragmentov, tisti, ki živijo v svojem lastnem svetu, zaradi česar so izgubili stik z *lógosom*/Bitjem, ki je za razliko od sanjskega sveta Eden in skupen vsem (prim. DK 22 B 89). Ti ljudje, ki so ujeti v bivanjski dremež, se torej ne zavedajo, da prav s pozabo tega, kar je edino resnično, sami postajajo »delavci in soustvarjalci« vsega, kar »postaja v svetu«, tj. prisostva kot takega. Pri Heraklitu se tako prisostvo vzpostavlja kot popredmetena in povnanjena vsebina, ki jo producirajo in soustvarjajo naše lastne misli.

Tudi pri Empedoklu prisostvo ni nekaj, kar bi obstajalo ločeno zunaj nas, ampak, nasprotno, *raste* iz človeka samega. V fragmentu DK 31 B 134 Empedokles pravi, da Bitje/*phrén* »s hitrima mislima prešinja ves urejeni red« [φροντίσι κόσμον ἅπαντα καταΐσσοῦσα θεήμισιν] (DK 31 B 134,5).¹⁰⁶⁷ Ti dve misli, *phrontídes*, sta kozmični sili, Ljubezen in Prepir, ki ob pomoči kombinacij štirih »korenin«, *rhizómata* (DK 31 B 6), oblikujeta prisostvo, ki ga Empedokles na drugem mestu označi za »prevaro«, *apáte* (gl. DK 31 B 23,9). V dveh fragmentih, DK 31 B 23 in DK 31 B 111, Empedokles »korenine«, iz katerih je sestavljeno prisostvo, imenuje z izrazom *phármaka*, »zdravila« ali »praški«; četudi je kontekst obeh fragmentov na videz različen, pa Empedokles z izrazom *phármaka*, kot je razvidno iz sobesedila, v obeh primerih meri na temeljne gradnike, se pravi na štiri »korenine«, iz katerih je sestavljeno prisostvo oziroma, natančneje,

1066 Prev. F. Zore (prirejen prevod).

1067 Prev. J. Ciglencečki.

prevara prisostva. Kdor vzpostavi moč nad temi gradniki, lahko sam ustvarja in oblikuje stvari, kakor počnejo slikarji v fragmentu DK 31 B 23, ali pa z njihovo pomočjo magijsko odvrča starost, obuja mrtve in počne druge nadnaravne reči, o katerih govori fragment DK 31 B 111. Človek lahko torej aktivno posega v na videz nedotakljive zakone narave, če je le vzpostavil oblast nad temeljnimi gradniki, iz katerih je sestavljeno prisostvo.

V zvezi z motivom sveta, ki *raste iz človeka*, je nadalje zanimiv odlomek, v katerem Empedokles pravi, da bo njegov učenec Pavzanija lahko spoznal šele, ko bo pono-tranjil besedo, *lógos*, ki jo bo slišal od njega: »A maloprid-nim, ki želijo vladati, v silno je skrb ne verjeti; / in kar najbolj prepričljivo naša Muza velevala, / *spoznaj, ko v tvoji notranjosti se je beseda razdelila*« [ἀλλὰ κακοῖς μὲν κάρτα μέλει κρατέουσιν ἀπιστεῖν· / ὡς δὲ παρ' ἡμετέρης κέλεται πιστώματα Μούσης, / γνῶθι διασηθέντος ἐνὶ σπλάγχνοισι λόγῳ] (DK 31 B 4).¹⁰⁶⁸ Formulacija »ko se je beseda razde-lila«, *diassethéntos*, ki se pojavi v navedenem fragmentu, je v tem kontekstu precej nenavadna, a nikakor ne naključna.

Motiv »deljenja besed v notranjosti« si je Empedokles izposodil iz sadjarske terminologije, s čimer je želel svojemu učencu Pavzaniju sugerirati, da mora vsebino njegovega nauka, ki mu ga bo v pesnitvi posredoval, položiti v svojo notranjost, ga razdeliti oziroma razcepiti kot poganjek, da bo iz njega vzklilo drevo. Ta sadjarski imaginarij, ki ga na več mestih evocira Empedokles, ne služi le pesniškimi metaforam. Ni namreč naključje, da Empedokles v fragmentu DK 31 B 6, ko prvič predstavi štiri elemente, ogenj, zrak, vodo in zemljo, te imenuje »korenine«, *rhizómata*. To so korenine, iz katerih – prek pravilne »delitve« oziroma »ce-pljenja« –vzkljuje »drevo sveta«, prisostvo, ki je mešanica teh korenin.

1068 Isti.

Prav tako ni naključje, da Empedokles v odlomku, kjer govori o nastajanju bogov, ljudi, živali, rastlin in drugih stvari, pravi, da so »vzklili«, *eblástese*: »Vse (stvari), ki bile so, ki so in ki bodo, izhajajo iz njih: / drevesa so *vzklila*, moški in ženske, / zveri, ptiči in ribe, ki se hranijo v vodi, / in dolgo živeči bogovi, vzvišeni v časteh« [ἐκ τούτων γὰρ πάνθ' ὅσα τ' ἦν ὅσα τ' ἔστι καὶ ἔσται, / δένδρεά τ' ἐβλάστησε καὶ ἀνέρες ἠδὲ γυναῖκες / θῆρές τ' οἰωνοὶ τε καὶ ὕδατοθρέμμονες ἰχθύς, / καὶ τε θεοὶ δολιχαίωνες τιμῆσι φέριστοι] (DK 31 B 21, 10).¹⁰⁶⁹ Empedoklova beseda, *lógos*, ki jo posreduje Pavzaniju, se mora torej razcepiti v notranjosti, globoko v njegovi biti, da bi iz nje vzklilo drevo sveta. Če je cepljenje besed zavestno, to nazadnje privede do spoznanja, da »se nismo mi rodili v svetu, ampak se je svet rodil v nas. S svojim božanskim zavedanjem smo namreč vir, stvarnik in vzdrževalec veselja, prav kakor drevo, ki vzdržuje svoje veje in poganjke«. ¹⁰⁷⁰

Če se tega zave, se človek lahko izogne prevari prisostva, ki z nešetimi oblikami omami in otopi njegova čutila in misli, da jo nekritično sprejema kot objektivno resnično. Ko Empedokles tako opozarja Pavzanija, naj mu *prevara* ne »obvlada misli, da drugod je / izvir smrtnih stvari, ki so nešete postale očitne« [οὕτω μὴ σ' ἀπάτη φρένα καινύτω ἄλλοθεν εἶναι / θνητῶν, ὅσσα γε δῆλα γεγάκασιν ἄσπετα, πηγῆν] (DK 31 B 23, 9–10),¹⁰⁷¹ s tem v resnici pravi, da je resnični izvor prevare v nas samih, saj po analogiji s slikarji, o katerih govori ta fragment, sami ustvarjamo »smrtne stvari, ki so nešete postale očitne«.

Tudi Empedoklov nauk – podobno kot Parmenidov in Heraklitov – tako nazadnje vodi do spoznanja, ki je obenem tudi najvišja oblika samo-spoznanja, da namreč ne obstaja ničesar razen mene. Kot absolutna bit, v kateri se stikata

1069 Isti.

1070 P. Kingsley, *op. cit.*, str. 434.

1071 Prev. J. Ciglencečki.

Začetek in Konec, *sem* vse in povsod, zunaj mene ne obstaja nič.

Če uporabimo Empedoklovo prisposodbo, absolutna bit ni zgolj ena izmed podob, ki jih slikarji slikajo na tablice, ampak z realizacijo svoje isto-bitnosti z brez-mejnimi Bitjem postane tablica, platno *sámo*. Absolutna bit ni krogotok življenja in smrti, v kolesje katerega je ujeto človeško *sebstvo*, ampak biva kot Krog *sam*. V mističnem zbitju, stanju isto-bitnosti z brez-mejnimi Bitjem oziroma *phrénom*, postaneta obe kozmični sili, *phrontídes*, Ljubezen in Prepir, *moji lastni* misli, ki z mešanjem in ločevanjem korenin ustvarjata in vzdržujeta prevaro prisostva.

POZABLJENI TEMENOS

POZABA

(10. poglavje)

Človeška bit se prek procesa prebujanja postopno osvobaja za-mejitev prisostva, tj. svoje na-vezanosti na modalite-ti telesja in nasebja, dokler se prek integralne smrti, ki je predpogoj mističnega zbitja, ne z-edini z brez-mejnim Bit-jem in postane *absolutna bit*. To je stanje izborne enosti, v katerem je bit osvobojena lastne vsebine, ki se je z začetnim aktom samo-zamejitve, po-stavitve oziroma po-imenovanja popredmetila in prevzela videz resnično bivajočega. Vse-bina samo-zamejitve, ki sovpada s prisostvom kot takim, se namreč prek čutnih vtisov in zaznav, ki nas preplavljajo neodvisno od naše zavestne volje, človeku nenehno vsiljuje in ga veže nase. Na-vezanost na prisostvo, za katero Parmenid pravi, da nastane prek »navade, (porojene) v mnogi izkušnji« [ἔθος πολύπειρον] (DK 28 B 73), človeka potiska v stanje vse večje *pozabe biti*, tj. izgube stika z *arché*, s svojim najglobljim temeljem – lastno bitjo.

Prisostvo je zato podobno pogledu Meduze, ki paralizira človeka in ga zagrne s temo pozabe, ko se ta s svojimi čutili zazre neposredno vanj. Grška mitologija nas uči, da je ta smrtonosni pogled mogoče premagati le s pretkano ukano, in sicer tako, da se človek vanj zazre prek zrcal. Če pozornost iz *vsebine*, ki nam jo vsiljujejo čutni vtisi, preusmerimo na *sámo zaznavo*, njeno moč paradokсно obrnemo in vprežemo *proti* njej sami. S tem se Krog sklene: osvobojena svoje lastne vsebine se človeška bit vrne nazaj k sebi, k svo-jemu *arché*, od koder se je njena projekcija navzven začela. Človek takrat ni več ena izmed podob, ki jih Empedoklovi slikarji slikajo na platno, ampak postane platno *sámo*. Na tem platnu ni nobena podoba resničnejša od druge, ampak

so, z ontološkega vidika, vse te podobe – *enako* varljive.

Empedokles zato svojemu učencu Pavzaniju izrecno polaga na srce, naj nobenemu čutilu ne zaupa bolj kakor drugim: »A daj, z vso dlanjo poglej, kako je vsaka stvar jasna / pogledu nobenemu ne zaupaj bolj kot sluhu, / ne bobnečemu sluhu bolj kot predirnostim jezika, / niti zaupanja ne odvrčaj od drugih udov, ki prek njih / vodi pot do umevanja, ampak sleherno (stvar) uvidi, tako kot je jasna« [ἀλλ' ἄγ' ἄθρει πάσῃ παλάμῃ, πῆι δῆλον ἕκαστον, / μήτε τιν' ὄψιν ἔχων πίστει πλέον ἢ κατ' ἀκοὴν / ἢ ἀκοὴν ἐρίδουπον ὑπὲρ τρανώματα γλώσσης, / μήτε τι τῶν ἄλλων, ὅποσι πόρος ἐστὶ νοῆσαι, / γυίων πίστιν ἔρυκε, νόει δ' ἦι δῆλον ἕκαστον.] (DK 31 B 3,9–13).¹⁰⁷² Pot do »umevanja«, *noêsai*, tj. do točke, ki je po Parmenidu ekvivalentna biti (DK 28 B 3), vodi prek osredotočenega zavedanja celotnega čutno-zaznavnega aparata, pri čemer je ključnega pomena osredinjenost ni usmerjena na nobeno izmed posameznih čutil, saj bi se v tem primeru takoj ujelo v past njegove vsebine.

Izraz *paláme*, ki v navedenem Empedoklovem fragmentu opisuje čutno-zaznavni aparat, v grščini dobesedno pomeni »dlan« in označuje »tisto, s čimer uporabljamo in prepoznavamo vse drugo«. ¹⁰⁷³ Na drugem mestu Empedokles pravi, da obstajajo v človeku »ozke dlani, ki se razlivajo v udih« [στενωποὶ μὲν γὰρ παλάμαι κατὰ γυῖα κέχυνται·], ter dodaja, da jih »napadajo mnoge nesrečne stvari, ki otopirijo skrbi« [πολλὰ δὲ δεῖλ' ἔμπαια, τὰ τ' ἀμβλύνουσι μέριμνας] (DK 31 B 2,1–2). Naš čutno-zaznavni aparat je torej sestavljen iz »dlani«, ki jih od zunaj nenehno napadajo in oblegajo »mnoge nesrečne stvari«, se pravi zunanji čutni vtisi, ki nas zaslepljujejo in so poglavitni razlog za otopelost naših resničnih skrbi, bivanjske indolence in pozabe lastne biti.

1072 Isti.

1073 P. Kingsley, *Resničnost*, Ljubljana 2010, str. 258.

Če želi človek ubežati tej pozabi, mora svojo pozornost preusmeriti na sam *proces* zaznave, saj s tem konkretnim vsebinam, ki se mu vsiljujejo, odvzame njihov smisel in pomen, ki ga zajemajo iz celotne konstelacije drugih vsebin znotraj prisostva, se pravi iz njihove medsebojne določenosti, soodvisnosti in pogojenosti.

Paradoks biti je v tem, da po svoji naravi izrazito minljive vsebine, iz kolaža katerih pred našimi očmi vznika privid prisostva, z aktom samo-zamejitve postavlja sama. Izolacija same zaznave od njene konkretne vsebine slednjo povsem relativizira in tako razblinja kohezijo prisostva, s tem pa posredno rahlja tudi našo na-vezanost nanj. Takšna osredinjenost, ki je obrnjena k sami zaznavi in ne k njeni vsebini, pomeni globinski uvid v nestalnost in minljivost vsega, kar nas kot prisostvo obdaja, saj seže pod površinske podobe in manifestno gladino pojavov. Učinke, ki jih takšna čuječa osredinjenost ima na naše dožemanje Resnice sveta, Parmenid opiše z naslednjimi besedami: »Tako je ugasnil nastanek in nevedljivi propad. / Ni razdeljivo, saj (si) je povsem enako. / Niti nekje ni več, kar bi mu preprečilo sovisnost, / niti (nekje) ni slabše, saj je povsem polno Bitja« [τὸς γένεσις μὲν ἀπέσβεσται καὶ ἄπυστος ὄλεθρος. / οὐδὲ διαιρετόν ἐστιν, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ὁμοῖον· οὐδέ τι τῆι μᾶλλον, τό κεν εἴργοι μιν συνέχεσθαι, / οὐδέ τι χειρότερον, πᾶν δ' ἔμπλεόν ἐστιν ἑόντος] (DK 28 B 8,21–24).¹⁰⁷⁴

Toda posledica osredinjenosti na svojo lastno zaznavo se ne kaže le v tem, da z njo »ugasne nastanek in nevedljivi propad«, ampak se hkrati zamaje tudi predstava o našem lastnem individualnem sebstvu, saj postopno dekonstruira konceptualne izkušnje, iz katerih ta predstava vznika. S tem onemogoča identifikacijo s sebstvom, ki se prej kot slej izkaže za umetno tvorbo, prazen konstrukt človeških misli. Pozorno opazovanje same zaznave vodi v

1074 Prev. G. Kocijančič (prirejen prevod).

deavtomatizacijo utečenih miselnih in čustvenih reakcij, ki so vseskozi vpete v dialektiko prisostva. Ta deavtomatizacija te čutne zaznave oslabi in jim odvzame njihovo slepilno moč. S tem je naša na-vezanost na lastno individualno sebstvo v samem temelju izpodrezana, saj se – tako kot celotno prisostvo, katerega del je – tudi ta na-vezanost izkaže za umeten konstrukt, ki je nastal kot rezultat samozamejitve naše biti.

Prepoznanje navideznosti, ki se skriva v osnovi vseh človeških konceptov, tj. vsebini prisostva, ki jo sami konstruiramo in hkrati naseljujemo, vodi v izničenje sebstva oziroma integralno smrt. Parmenid to izničenje sebstva z aluzijo na Odisejevo epizodo s kiklopom Polifemom opiše kot stanje *mè tíς*, stanje popolne osvobojenosti od sebstva, v katerem se dvignemo nad lastno individualnost – in »postanemo« Nihče. Ta proces prebujanja biti, katere končni cilj je integralna smrt, v zadnji instanci sovpade z mističnim zbitjem, tj. realizacijo isto-bitnosti in z-edinjenjem naše biti z brez-mejnimi Bitjem.

V grščini je takšno vase obrnjeno osredinjenost uma označeval glagol *noeîn*, »umevati«, katerega semantično polje vključuje tako sámo zaznavo, (ob)čutenje, videnje kot tudi védenje. Ni naključje, da je mnogo pozneje Aristotel dejavnost svojega »Negibnega gibalca«, *hò ou kinoúmenon kineî*, ki strukturno ustreza arhaičnemu pojmovanju (nad) kozmičnega Bitja, opisal kot »umevanje umevanja«, *nóesis noéseos*. To je najčistejša oblika kontemplacije, absolutno Umevanje, ki ni obrnjeno k zunanjim, tj. substancializiranim vsebinam, ampak sámo vase, Mišljenje, ki nima svojega predmeta, ampak je predmet sámo sebi.

Aristotel se pri svoji teoriji Negibnega gibalca, ki umeva lastno umevanje, nedvomno opira na starejše izročilo, ki ga je znotraj arhaične misli najlepše izrazil Ksenofan, ko je o Bogu rekel, da »ves gleda, ves umeva in ves tudi sliši« [οὐλος ὀραῖ, οὐλος δὲ νοεῖ, οὐλος δὲ τ' ἀκούει] (DK 21

B 24).¹⁰⁷⁵ Takšno absolutno umevanje je stopnja, ki jo človeška bit doseže v stanju integralne smrti oziroma mističnega zbitja, ko se osvobodi lastne vsebine in svoje na-vezanosti na prisostvo.

Toda človek se svoje biti že dolgo ne zaveda več. Slepilo prisostva je v svoji čutni sugestivnosti tako prepričljivo, da je bit utonila v pozabo. V želji, da bi ljudi prebudili iz pozabe, v katero so zapadli, arhaični misleci uporabljajo različne strategije: Heraklit to počne z enigmatičnimi izreki, Empedokles z magijskimi prijemi, medtem ko Zenon pred nas postavlja paradokse, ki nas želijo s svojo subverzivno, preobrazbeno močjo predramiti in iztrgati iz te pozabe. Toda izmed vseh arhaičnih mislecev v tem pogledu še posebno izstopa Parmenid.

Njegova celotna pesnitev je namreč skrajno prefinjen mehanizem, namenjen postopnemu osvobajanju biti, ki zaradi svoje zapletene strukture spominja na labirint, v katerem se naše misli ves čas zapletajo, vrtijo na mestu in odbijajo druga od druge. Vse to poslušalca vodi do točke popolne zmede, bivanjske aporije in brezupa, ki kulminira v nezadržnem razpadu »sistema«, razblinjenju celotnega referenčnega okvira, ki nam ga prek empirije kontinuirano vsiljuje privid prisostva.

Te aporije, v katere se zapletajo naše misli, postopno razkrivajo alarmantno neutemeljenost naših vnaprejšnjih predpostavk, sodb in miselnih vzorcev, skozi prizmo katerih dojemamo sami sebe in svet okrog nas. Parmenidova Boginja s svojimi navideznimi alternativami, ki jih ponuja, zaposluje našo pozornost in nas potiska na tri na videz povsem različne poti: na prvo pot, da »(Bit)je in da ne-(Bit) je ne biva« (DK 28 B 2,3), drugo pot, da »(Bit)ni in da nujno

1075 Prev. D. Movrin.

ne biva« (DK 28 B 2,5), ter tretjo pot, da »Bitje in ne-Bitje isto / in vendar ne-isto« (DK 28 B 6,8–9). Vse tri poti, ki simbolizirajo različne vsebine, v katere se ujame človeška bit, imajo nekaj skupnega: po nobeni od njih ni mogoče (pr)iti nikamor.

Tretja izmed omenjenih poti, ki »si jo iz-mišljajo smrt-niki, ki ničesar ne vedo« (DK 28 B 6,4), je zgolj nekakšen neuspeh kompromis, »begajoča zmeda na razpotju, kjer se drugi dve poti srečata; smešno mencanje naprej in nazaj med začetkom ene in pričetkom druge«. ¹⁰⁷⁶ Človek po tej poti ne more nikamor, ampak se zgolj prestopa na mestu. Lahko sicer »verjamemo, da hočemo prav to pot, lahko jo imenujemo kakorkoli, lahko ji posvetimo svoje življenje. Ampak nič ne pomaga. Resnične tretje poti v najosnovnejšem smislu poti, ki nekam vodi, kratko malo ni«. ¹⁰⁷⁷

Tudi po drugi poti ni mogoče iti. Ko namreč Boginja pravi, da »po tej poti ne moreš nikamor, hoče reči, da ne bomo prišli nikamor, če se bomo odpravili po njej. Morda mislimo, da lahko gremo po njej, a nikoli ne bomo prispeli. Po njej ne moremo kratko malo zato, ker je to pot nebivajočega – in nebivajočega ni«. ¹⁰⁷⁸

Na izbiri tako ostane le še prva pot, da »(Bit)je in da ne-(Bit)je ne biva« (DK 28 B 2,3), ki se zdi na prvi pogled edino pravilna – a tudi tu se stvari hitro zapletejo. Smisel vsake poti je v tem, da »nas pripelje z enega konca na drugega, ki se od prvega razločuje in je torej od njega ločen. A v resnici takšnega ločevanja enega od drugega ni. Ni gibanja, pravi Boginja – zato ni niti prostora niti možnosti potovanja«. ¹⁰⁷⁹ Tudi za to pot se, tako kot za drugi dve, kmalu izkaže, da ne vodi nikamor.

1076 P. Kingsley, *op. cit.*, str. 86.

1077 *Ibid.*

1078 *Ibid* (prirejen prevod).

1079 *Ibid.*

Vse tri poti, na katere nas potiska Boginja, so očitno zgolj slepe ulice v labirintu, ki tako ni le prispodoba sveta kot prisostva, ampak hkrati – in predvsem – našega lastnega sebstva. Takoj ko naredimo prvi korak po poti, ki jo pred nami razgrne Boginja, se ta izkaže za popolnoma absurdno: »Ena pot zavije nazaj k sebi in ne vodi nikamor. Potem je pot, ki ne obstaja. In nato še pot, ki se konča, kjer se začne.«¹⁰⁸⁰ To je potovanje, ki se ne glede na to, za katero izmed treh alternativ se od-ločimo, konča, še preden se je začelo. Boginja nas tako vabi na potovanje, ki je že od vsega začetka *mirovanje*.

Toda ker naš »blodeči um«, *planktòs nóos* (DK 28 B 6,6), simbol biti, ki je zapadla v pozabo, tava in skače od ene vsebine k drugi, tj. od prve poti k drugi, od druge k tretji in od tretje nazaj k prvi, nismo zmožni več opaziti niti tega, da že ves čas stojimo na mestu. Nobena izmed vsebin, ki nam jih Boginja moli pod nos v prispodobi različnih poti, ne obstaja sama po sebi, ampak so vse zgolj podaljšek našega po labirintu substancionaliziranih misli »blodečega uma«, ki se vedno znova ujame v zanko takšne ali drugačne vsebine. Sami tako nenehno generiramo vsebine, v katere se nato ujamemo in zapademo v pozabo tega, kar smo v svojem najglobljem bistvu.

V ozadju celotne pesnitve se skriva kompleksen in v psihološkem smislu izrazito večplasten proces prebujanja biti, ki ga želi Parmenid ob pomoči absurdov, v katere se miselno zapletamo, subverzivno spod-buditi tudi v poslušalcu. Na ta način želi izčrpati in pri samih koreninah odvzeti moč vsebin, ki jih producirajo naše lastne misli, da bi na njihovih ruševinah vzniknilo čisto »umevanje, ki je isto kot biti/Bitje« [τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἔστιν τε καὶ εἶναι] (DK 28 B 3). Prek takšnega subtilnega *reductio ad absurdum*, ki ga s svojimi pretkanimi besedami na nas neusmiljeno

1080 *Ibid.*

izvaja Boginja, tako skupaj s Parmenidom – paradokсно po poteh, po katerih ni mogoče potovati – potujemo skozi labirint svojih misli proti popolnemu izpraznjenju njihove vsebine. Aporije, v katere se na tem potovanju vedno znova ujamemo, zvičajne igre zrcal in odbojev, ki jih igramo sami s seboj, so tu z namenom, da bi prebudile naš »zablodeli um« in posamezne vsebine razkrile kot *zastranitev* na poti prebujanja biti.

Parmenidova pesnitev se nenehno izmika enopomen-skim razlagam in poslušalcu namerno polzi skozi prste, obenem pa ga vodi na rob obupa, s čimer ga spodbuja h kontemplaciji in aktivnemu iskanju drugačnih rešitev in perspektiv. Z metodo subtilne subverzije želi Parmenid pomagati človeku, da bi presegel individualne za-mejitve svojega lastnega sebstva, med ozke stene katerega je ujet, in se iz pozabe biti vrnil na pot njene vnovične prebuditve.¹⁰⁸¹ Na pot, ki v resnici ni pot, ampak popolno mirovanje in tišina.

Kritika ljudske množice, ki živi v pozabi Bitja/biti, je rdeča nit tudi Heraklitove misli. Na pozabo, v kateri živimo ljudje, tako opozarja že v uvodnih besedah svojega spisa: »Čeprav je Bitje/*lógos* obče, mnogi živijo, kot da imajo lastno mišljenje« [τοῦ λόγου δ' ἑόντος ξυνοῦ ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν] (DK 22 B 2).¹⁰⁸² Tako kot drugi arhaični misleci je tudi Heraklit odločen, da bo ljudem pomagal iz bivanjskega dremeža, v katerega so zapadli, s tem ko so izpred oči izgubili presežno Enost, ki se skriva v ozadju vseh stvari. A tudi za ljudi, ki so zapadli v pozabo biti, ni vse izgubljeno. Presežna Enost, ki jo v Heraklitovi

1081 To subverzivno metodo pozneje uporabljajo tudi druga duhovno-filozofska gibanja v antiki, še posebno priljubljena pa je bila v gnostičnih krogih; o tem gl. J. Ciglencečki, *Gnostični evangeliji in reakcija cerkvenih očetov*, poglavje »Subverzivna misel«, Ljubljana 2014, str. 27–43.

1082 Prev. F. Zore (prirejen prevod).

misli simbolizira *lógos*/Bitje, je namreč na ravni biti latentno navzoča v vsakem človeku, kakor je razvidno iz fragmenta DK 22 B 45, kjer govori o »*lógosu*/biti duše«, ne glede na to, ali se tega zavedamo ali ne.

V Heraklitovi misli odseva značilno arhaično pojmovanje človeka, čigar individualno sebstvo je bojišče dveh nasprotnih sil: na eni strani centripetalne, od-mejitvene sile, zaradi katere gravitira v globino svoje lastne biti, na drugi strani centrifugalne, za-mejitvene sile, ki ga vleče navzven v prisostvo. Ta razdvojenost, ki določa človekovo duhovno dinamiko, se zrcali v dihotomiji *sophíe* in *polymathíe*, dveh diametralno nasprotnih, a vendarle komplementarnih oblik (arhaične) vednosti.¹⁰⁸³ *Polymathíe* predstavlja ekstrovertno znanje, ki je usmerjeno horizontalno v širino, medtem ko je *sophía*, nasprotno, po svoji naravi izrazito introvertna vednost, ki je vselej obrnjena vertikalno v globino.

Ta vertikalna os, ki jo pri življenju ohranja prav *sophía*, je arhaičnim mislecem omogočala nenehen stik z najglobljim temeljem, s svojo lastno bitjo, prek katere pride do izraza človeška isto-bitnost z brezmejnimi Bitjem/*arché*. Nasprotno pa je prav *pozaba* biti postala temeljna značilnost časa, v katerem dominira navzven usmerjena *polymathíe*. Zasepljena z množtvom »objektivnih dejstev« je takšna *polymathíe* kmalu zavrgla staro Modrost, ki jo je Heraklit ob jutranji zarji grškega mišljenja lapidarno formuliral z besedami: »Vse stvari so Eno«, *hèn pánta eínai*.

Toda pozaba, v katero je človeka zapeljala *polymathíe*, je zgolj površinska. Heraklit namreč pravi, da ljudje živijo, *kot da* imajo lastno mišljenje, kar seveda, *mutatis mutandis*, pomeni, da lastnega mišljenja v resnici nimajo. Na ravni biti/*lógosa* so namreč še vedno povezani z Bitjem/*lógosom*, ki presega individualno misel in je skupen vsem, ne glede na to, ali se tega zavedajo ali ne.

1083 Gl. zgor. pogl. »Modrost«.

Če človek želi realizirati latentno budnost biti, mora stopiti na pot samo-spoznanja, ki je – prav tako kot *lógos* – skupno vsem. »Vsem ljudem pripada,« pravi Heraklit, »da spoznavajo sami sebe« [ἀνθρώποισι πᾶσι μέτεστι γινώσκειν ἑωυτοῦς] (DK 22 B 116).¹⁰⁸⁴ Samo-spoznanje, ki ga zapoveduje že delfski rek *gnôthi seautón*, na skrajni točki sovpadе z integralno smrtjo in mističnim zbitjem, tj. realizacijo isto-bitnosti med človeško bitjo in brez-mejnim Bitjem. V stanju mističnega zbitja, stika z najglobljim *arché*, sta Začetek in Konec skupna, skrivnostno povezana v brez-mejnosti človeške biti, kot v fragmentu DK 22 B 103 pravi Heraklit: »Začetek in konec na obodu Kroga je namreč zbitje« [ξὺνὸν γὰρ ἀρχὴ καὶ πέρας ἐπὶ κύκλου περιφερείας].

Arhaična ontologija in eshatologija, odnos med človeško bitjo in smrtjo, tako na skrajni točki v celoti sovpadeta: nasprotja med Začetkom in Koncem, Prvim in Poslednjim, rojstvom in smrtjo, notranjim in zunanjim, ki so temeljna značilnost iluzije prisostva, se v integralni smrti iz-ničijo in v mističnem zbitju z-edinijo v presežno Eno. To osrednje spoznanje arhaične misli, ki ontologijo povezuje z eshatologijo, jedrnato povzema odlomek, ki ga najdemo pri pitagorejcu Alkmajonu: »Ljudje so minljivi zato, ker niso zmožni povezati Začetka in Konca« [τοὺς γὰρ ἀνθρώπους διὰ τοῦτο ἀπόλλυσθαι, ὅτι οὐ δύνανται τὴν ἀρχὴν τῷ τέλει προσάψαι] (DK 24 B 2).¹⁰⁸⁵

Povezati Začetek in Konec pomeni iz-ničiti vsa nasprotja in za-mejitve, vključno z življenjem in smrtjo. Če se pri mističnem zbitju človek in svet nerazločljivo z-lijeta v Eno, ki je po svoji naravi brez-mejno in izpraznjeno vsakršne vsebine, pa se, nasprotno, pri integralni smrti človek in svet raz-blinita v Nič, saj se hkrati s sebstvom iz-niči tudi navidezna vsebina zunanjega sveta. V obeh primerih, mističnem zbitju in integralni smrti, tako pride

¹⁰⁸⁴ Isti.

¹⁰⁸⁵ Isti.

do radikalnega izpraznjenja vsebine, ki jo vselej pogojuje za-mejenost. Na tej točki izpraznjenja, ko je presežena vsaka za-mejenost, integralna smrt in mistično zbitje sovpadeta v isto-bitnosti med bitjo, tem skritim *temenosom*, svetim gajem znotraj nas samih, in brez-mejnim Bitjem, »ki vse stvari zaobsega in vse krmari«.

BIBLIOGRAFIJA

Bibliografski priročniki

- Navia, L. E., *The Presocratic Philosophers: An Annotated Bibliography*, New York, London 1993.
- Paquet, L., Roussel, M., Lafrance, Y., *Les présocratiques: Bibliographie analytique (1879–1980)*, Montréal, Pariz I 1988, II 1989; L. Paquet, Y. Lafrance, avec la collaboration d'H. Longpré, *Les présocratiques: Bibliographie analytique (1450–1879) III: Supplément*, Montréal 1995.
- Šijaković, B., *Bibliographia praesocratica: A Bibliographical Guide to the Studies of Early Greek Philosophy in its Religious and Scientific Contexts with an Introductory Bibliography on the History of Philosophy*, Pariz 2001.

Slovenski prevodi citiranih antičnih del

- Apulej, *Metamorfoze ali Zlati osel*, Ljubljana 1981, prevod, spremna beseda in opombe P. Simoniti.
- Aristotel, *Fizika* (Knjige 1, 2, 3, 4), Ljubljana 2004, prevod, uvodno besedilo, opombe in glosarij V. Kalan.
- Aristotel, *Metafizika*, Ljubljana 1999, prevod, uvodno besedilo, opombe in glosarij V. Kalan.
- Aristotel, *O duši*, Ljubljana 1993, prevod, uvod, komentar, opombe in glosarij V. Kalan.
- Aristotel, *O nastajanju in propadanju*, Ljubljana 2012, prevod in pojasnila V. Kalan.
- Aristotel, *O nebu, Peri ouranou*, Ljubljana 2004, prevod P. Češarek, spremna študija in opombe M. Vesel.
- Aristotel, *Poetika*, Ljubljana 2012 (ponatis), prevod, uvod in opombe K. Gantar.
- Fragmenti predsokratikov, Diels, H., Kranz, W. (ured.), uvodno besedilo G. Kocijančič, prevod D. Benko et al., Ljubljana 2012.
- Heraklitos Efeški, *Fragmenti*, Ljubljana 1993, prevod in spremna študija F. Zore.
- Heziod, *Teogonija, Dela in dnevi*, Ljubljana 1974, prevod, spremna beseda in opombe K. Gantar.

- Homer, Iliada, Ljubljana 1950, prevod A. Sovrè.
 Homer, Odiseja, Ljubljana 1951, prevod A. Sovrè.
 Parmenid, Fragmenti, Ljubljana 1995, uvod, prevod in komentar
 G. Kocijančič.
 Pindar, Slavospevi in izbrani fragmenti, Ljubljana 2013, prevod
 B. Senegačnik.
 Platon, Zbrana dela I–II, Celje 2004, prevod in spremna besedila
 G. Kocijančič.

Sekundarna literatura

- Albinus, L., *The House of Hades: Studies in Ancient Greek Eschatology*, Aarchus 2000.
 Alt, K., »Zum Satz des Anaximenes über die Seele: Untersuchung von Aetios Peri archôn«, v: *Hermes* 101 (1973), 129–164.
 Babut, D., »Le Divin et les dieux dans la pensée d'Anaximandre«, v: *Revue des Études Grecques* 85 (1972), 1–32.
 Barbarić, D., »Človek v noči«, v: *Phainomena* 19–20 (1997), 125–142.
 Beaufret, J., *Dialogue avec Heidegger* III, Pariz 1974.
 Ben, N. van der, »Empedocles' Fragments 8, 9, 10 DK«, v: *Phronesis* 23 (1978), 197–213.
 Bernabé, A. in Jiménez san Cristóbal, A. I., »Are the 'Orphic' Gold Leaves Orphic?«, v: R. G.
 Edmonds (ured.), *The »Orphic« Gold Tablets and Greek Religion*, Cambridge 2011, 68–101.
 Betz, H. D., »A Child of Earth am I and of Starry Heaven: Concerning the Antrhology of the Orphic Gold Tablets«, v: R. G. Edmonds (ured.), *The »Orphic« Gold Tablets and Greek Religion*, Cambridge 2011.
 Bowra, C. M., »The Proem of Parmenides«, v: *Classical Philology* 32 (1937), 97–112.
 Brague, R., *Aristote et la question du monde*, Pariz 1988.
 Bremmer, J., *The Early Greek Concept of the Soul*, Princeton 1983.
 Burkert, W., »Das Proömium des Parmenides und die Katabasis des Pythagoras«, *Phronesis* 14 (1969) 1–30.
 Burkert, W., »ElySION«, v: *Glotta* 39 (1961), 208–213.
 Burkert, W., »Goês: Zum griechischen 'Schamanismus'«, v: *Rheinisches Museum* 105 (1962), 36–55.

- Burkert, W., »Orpheus und die Vorsokratiker. Bemerkungen zum Derveni-Papyrus und zur pythagoreischen Zahlenlehre«, v: *Antike & Abendland* 14 (1968), 93–114.
- Burkert, W., *Weisheit und Wissenschaft, Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*, Nürnberg 1962.
- Bussanich, J., »A Theoretical Interpretation of Hesiod's Chaos«, v: *Classical Philology* 78 (1983), 212–219.
- Chalmers, W. R., »Parmenides and the Beliefs of Mortals«, v: *Phronesis* 5 (1960), 5–22.
- Cherniss, H., »Characteristics and Effects of Presocratic Philosophy«, v: *Journal of the History of Ideas* 12 (1951), 319–345.
- Cherniss, H., *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, Baltimore 1935.
- Ciglencečki, J., »Duše mirišu na Had: Ontološke pretpostavke ranogrčke eshatologije i Platonovo poimanje besmrtnosti duše u Fedonu«, v: D. Barbarić in P. Šegedin (ured.), *Platonov nauk o duši*, Zagreb 2010, 23–46.
- Ciglencečki, J., »*Interpretatio Aristotelica*: Les présupposés ontologiques dans la lecture aristotélicienne des penseurs grecs archaïques«, v: *Artes ad humanitatem*, Barcelona 2010, 41–49.
- Ciglencečki, J., »Pojmovanje (ne)bivajočnosti manifestnega sveta v apofatični misli: gnosticizem – platonizem – krščanstvo«, v: G. Kocijančič in V. Snoj, *Dionizij Areopagit in evropsko izročilo*, Ljubljana: Slovenska matica, 2011, 33–43.
- Ciglencečki, J., *Gnostični evangeliji in reakcija cerkvenih očetov*, Ljubljana 2014.
- Ciglencečki, J., in Škodlar, B., »Mistična in psihotična izkustva: projekt Parmenides«, v: *Poligrafi, Mistika in misel*, 71–72 (2013), 177–192.
- Cipra, M., *Metamorfoze metafizike: duhovno-znanstveni pojem povijesti filozofije*, Čakovec 1978.
- Colli, G., *La sapienza greca: I testi dei pensatori greci antichi in edizione critica con traduzione, introduzione e commento*, I–III, Milano I 1977, 1995; II 1978, 1994; III 1980, 1996.
- Colli, G., *Rojstvo filozofije*, Ljubljana 2010.
- Cordero, N. L., »Les deux chemins de Parménide dans les fragments 6 et 7«, v: *Phronesis* 24 (1979), 1–32.

- Cornford, F. M., »Anaxagoras' Theory of Matter«, v: *Classical Quarterly* 24 (1930), 14–30, 83–95.
- Cornford, F. M., »Parmenides' Two Ways«, v: *Classical Quarterly* 27 (1933), 97–111.
- Cornford, F. M., *Principium sapientiae: The Origins of Greek Philosophical Thought*, Cambridge 1952, New York 1965, Gloucester, Massachusetts. 1971 = *Origins of Greek Philosophical Thought*, Philadelphia 1973.
- Curd, P. K., *Anaxagoras of Clazomenae: Fragments and Testimonia, A Text and Translation with Notes and Essays*, Toronto 2007, 2010.
- Darcus, S. M., »Daimon Parallels the Holy Phrên in Empedocles«, v: *Phronesis* 22 (1977), 175–190.
- Deichgräber, K., »Hymnische Elemente in der philosophischen Prosa der Vorsokratiker«, v: *Philologos* 88 (1933), 347–361.
- Deichgräber, K., *Parmenides' Auffahrt zur Göttin des Rechts, Untersuchungen zum Prooimion seines Lehrgedichts*, Wiesbaden 1958.
- Detienne, M., »La notion mythique d'alêtheia«, v: *Revue des études grecques* 73 (1960), 27–35;
- Dicks, D. R., »Thales«, v: *Classical Quarterly* 9 (1959), 294–309.
- Diels, H., *Die Fragmente der Vorsokratiker, griechisch und deutsch*, Berlin 1903; 6. Verbesserte Aufl. hg. v. W. Kranz, I–III, Berlin 1951–1952.
- Diels, H., *Parmenides Lehrgedicht, Griechisch und Deutsch, mit einem Anhang über griechische Thüren und Schlösser*, Berlin 1897.
- Diller, H., »Die philosophiegeschichtliche Stellung des Diogenes von Apollonia«, v: *Hermes* 76 (1941), 359–381.
- Dodds, E. R., *The Greeks and the Irrational*, Berkeley and Los Angeles 1951, 21963.
- Ehnmark, E., »Some Remarks on the Idea of Immortality in Greek Religion«, v: *Eranos* 46 (1948), 1–21.
- Eliade, M., *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Pariz 1951.
- Elzinga, A., »Some Remarks on a Theory of Research in Aristoteles«, v: *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie / Journal for General Philosophy of Science*, 5/1 (1974), 9–38.

- Feyerabend, B., »Zur Wegmetaphorik beim Goldblättchen aus Hipponion und dem Proömium des Parmenides«, v: Rheinisches Museum 127 (1984), 1–22.
- Finkelberg, A., »On the History of the Greek Kosmos«, v: Harvard Studies in Classical Philology 98 (1998), 103–136.
- Finkelberg, A., »On the Unity of Orphic and Milesian Thought«, v: Harvard Theological Review 79 (1986), 321–335.
- Finkelberg, A., »Parmenides: Between Material and Logical Monism«, v: Archiv für Geschichte der Philosophie 70 (1988), 1–14.
- Foss, R., Griechische Jenseitsvorstellungen von Homer bis Plato, Mit einem Anhang über Vergils sechstes Buch der Aeneis, Aachen 1997.
- Foucart, P., Les mystères d'Eleusis, Pariz 1914.
- Fränkel, H., »Heraclitus on God and the Phenomenal World«, v: Transactions and Proceedings of the American Philological Association 69 (1938), 230–244.
- Fränkel, H., »Studies in Parmenides«, v: Furley, D. J. in Allen, R. E. (ured.), Studies in Presocratic Philosophy, 2. zv., The Eleatics and Pluralists, London 1975, 1–47.
- Fränkel, H., Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums: Eine Geschichte der griechischen Epik, Lyrik und Prosa bis zur Mitte des fünften Jahrhunderts, New York 1951, München ²1962, ⁴1993.
- Friedländer, P., »Das Proömium von Hesiods Theogonie«, v: Hermes 49 (1914), 1–16.
- Frisk, H., Griechisches etymologisches Wörterbuch, Heidelberg 1970.
- Fritz, K. von, »Nous, Noein and their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy (Excluding Anaxagoras): Part I: From the Beginnings to Parmenides; Part II: The Post-Parmenidean Period«, v: Classical Philology 40 (1945), 223–242, 41 (1946) 12–34.
- Gadamer, H. G., Der Anfang der Philosophie, Stuttgart 1996.
- Gigon, O., Der Ursprung der griechischen Philosophie: Von Hesiod bis Parmenides, Basel–Stuttgart 1968.
- Girardi-Karšulin, M., »Petrićeva kritika Aristotelovega pojma vremena«, v: *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 20–30 (1989), 99–126.

- Girardi-Karšulin, M., »Petrić's Interpretation of Aristotle's *Metaphysics*«, v: *Studia historiae philosophiae croaticae* 2 (1993), 119–136.
- Girardi-Karšulin, M., *Filozofska misao Frane Petrića*, Zagreb 1988.
- Giuseppe, R. Di, *Le voyage de Parménide*, Pariz 2011.
- Golub, I., »Kob groba Franje Petrića: Traganja«, v: *Filozofska istraživanja* 30/III (2010), 519–524.
- Gomperz, T., *Griechische Denker: Eine Geschichte der antiken Philosophie I–III*, Leipzig 1893–1909, ³1911; Ausgabe letzter Hand besorgt v. H. Gomperz, Berlin, Leipzig ⁴1922–1931 = Berlin 1973, Frankfurt/M 1996.
- Gottschalk, H. B., »Anaximander's 'Apeiron'«, v: *Phronesis* 10 (1965), 37–53.
- Graf, F. in Johnston, S. I., *Ritual Texts for the Afterlife, Orpheus and the Bacchic Gold Tablets*, New York 2007.
- Graf, F., »Dionysian and Orphic Eschatology: New Text and Old Problems«, v: Carpenter, T. H. in Faraone, C. A. (ured.), *Masks of Dionysus*, Ithaka–London 1993.
- Graf, F., *Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit*, Berlin–New York 1974.
- Granger, H., »Heraclitus' Quarrel with Polymathy and Historiē«, v: *Transactions of the American Philological Association* 134 (2004) 235–261.
- Guthrie, W. K. C., »Aristotle as Historian«, v: D. J. Furley in R. E. Allen (izd.), *Studies in Presocratic Philosophy, Vol. I: The Beginnings of Philosophy*, London 1970, 243–244.
- Guthrie, W. K. C., »The Presocratic World-Picture«, v: *Harvard Theological Review* 45 (1952), 87–104.
- Guthrie, W. K. C., *A History of Greek Philosophy*, I: The Earlier Presocratics and the Pythagoreans, II: The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus, III: The Fifth-Century Enlightenment, Cambridge 1962–1965–1969.
- Hadot, P., *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Pariz 1995.
- Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I–III*, K. L. Michelet (izd.) (Werke Bd. 13–15), Berlin 1833–1836 = *Vorlesungen – Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Hamburg, Bd. 6–9: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, P. Garniron und W. Jaeschke (izd.), Bd. 7:

- Griechische Philosophie I: Thales bis Kyniker, 1989.
- Heitsch, E., »Die nicht-philosophische aletheia«, v: *Hermes* 90 (1962), 24–33.
- Heitsch, E., »Evidenz und Wahrscheinlichkeitsausagen bei Parmenides«, v: *Hermes* 102 (1974), 411–419.
- Heitsch, E., *Parmenides: Die Anfänge der Ontologie, Logik und Naturwissenschaft*, München 1974 = *Parmenides: Die Fragmente*, München, Zürich 1991, 1995.
- Hölscher, U., »Anaximander und die Anfänge der Philosophie«, v: *Hermes* 81 (1953), 257–277, 358–418.
- Hölscher, U., *Anfängliches Fragen: Studien zur frühen griechischen Philosophie*, Göttingen 1968.
- Jaeger, W., *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford 1947.
- Joël, K., *Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik*, Basel 1903.
- Kahn, C. H., *The Art and Thought of Heraclitus*, Cambridge 1979.
- Kalogerakos, I. G., *Seele und Unsterblichkeit: Untersuchungen zur Vorsokratik bis Empedokles*, Stuttgart, Leipzig 1996.
- Kerschensteiner, J., »Zu Leukippos A 1«, v: *Hermes* 87 (1959), 441–448.
- Ketchum, R. J., »Parmenides on What There Is«, v: *Canadian Journal of Philosophy* 20 (1990), 167–190.
- Kingsley, P., »Empedocles and His Interpreters: The Four-Element Doxography«, v: *Phronesis* 39 (1994), 235–254.
- Kingsley, P., »Empedocles for the New Millennium«, v: *Ancient Philosophy* 22 (2002), 333–413.
- Kingsley, P., *Ancient Philosophy, Mystery and Magic: Empedocles and Pythagorean Tradition*, Oxford 1995.
- Kingsley, P., *In the Dark Places of Wisdom*, Inverness 1999.
- Kingsley, P., *Reality*, Inverness 2003 (= *Resničnost*, prev. M. Zlatnar Moe, Ljubljana 2010).
- Kirk, G. S., »The Problem of Cratylus«, v: *American Journal of Philology* 72 (1951), 225–253.
- Kirk, G. S., *Heraclitus: The Cosmic Fragments*, Cambridge 1954, 1962, 1975.
- Kirk, G. S., Raven, J. E., Schofield, M., *The Presocratic Philosophers*, Cambridge 1983.

- Klowski, J., »Ist der Aer des Anaximenes als eine Substanz konzipiert?«, v: *Hermes* 100 (1972), 131–142.
- Kocijančič, G., *Parmenid: Fragmenti*, Maribor 1995.
- Kocijančič, G., *Erotika, politika itn.*, Ljubljana 2011.
- Krischer, T., »Etymos und alēthēs«, v: *Philologus* 109 (1965), 161–174.
- Leshner, J. H., »Xenophanes' Scepticism«, v: *Phronesis* 23 (1978), 1–21.
- Lloyd-Jones, H., »Notes on P. Köln III 125 (Aeschylus, Psychagogoi?)«, v: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 42 (1981), 21–22.
- Long, H. S., *A Study of the Doctrine of Metempsychosis in Greece from Pythagoras to Plato*, Princeton 1948.
- McDiarmid, J. B., »Theophrastus on the Presocratic Causes«, v: *Harvard Studies in Classical Philology* 61 (1953), 85–156.
- McEvelley, T., *The Shape of Ancient Thought, Comparative Studies in Greek and Indian Philosophies* New York 2002.
- Meuli, K., »Scythica«, v: *Hermes* 70 (1935) 121–176.
- Minar, E. L., »Parmenides and the World of Seeming«, v: *American Journal of Philology* 70 (1949), 41–55.
- Mondolfo, R. in Tarán, L., *Eraclito: testimonianze e imitazioni*, Firenze 1972.
- Morrison, J. S., »Parmenides and Er«, v: *Journal of Hellenic Studies* 75 (1955), 59–68.
- Most, G. W., »The Fire next Time: Cosmology, Allegoresis, and Salvation in the Derveni Papyrus«, v: *Journal of Hellenic Studies* 117 (1997), 117–135.
- Mourelatos, A. P. D., *The Route of Parmenides*, New Haven 1970, Las Vegas 2008.
- Nilsson, M. P., »The Immortality of the Soul in Greek Religion«, v: *Eranos* (1941), 1–16.
- Nilsson, M. P., *A History of Greek Religion*, Oxford 1925.
- Nisetich, F. J., »Immortality in Acragas: Poetry and Religion in Pindar's Second Olympian Ode«, v: *Classical Philology* 83 (1988), 1–19.
- Otto, W. F., *Die Manen oder von den Urformen des Totenglaubens: Eine Untersuchung zur Religion der Griechen, Römer und Semiten und zum Volksglauben überhaupt*, Berlin 1923.

- Owen, G. E. L., »Eleatic Questions«, v: *Classical Quarterly* 10 (1960), 84–102.
- Owen, G. E. L., »Zeno and the Mathematicians«, v: *Proceedings of the Aristotelian Society* 58 (1957–58), 199–222.
- Petrić, F., *Discussionum peripateticarum – Peripatetičke rasprave*, zv. III, Zagreb 2009.
- Polansky, R., *Aristotle's De anima*, Cambridge 2007.
- Prier, R. A., *Archaic Logic: Symbol and Structure in Heraclitus, Parmenides, and Empedocles*, Haag–Pariz 1976.
- Reinhardt, K., »Heraklits Lehre vom Feuer«, v: *Hermes* 77 (1942), 1–27.
- Reinhardt, K., *Kosmos und Sympathie*, München 1926.
- Reinhardt, K., *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Bonn 1916, Frankfurt 1985.
- Révész, B., *Geschichte des Seelenbegriffes und der Seelenlokalisierung*, Stuttgart 1917.
- Rohde, E., *Psyche: Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Freiburg 1893–1894.
- Schäfer, C., *Xenophanes von Kolophon: Ein Vorsokratiker zwischen Mythos und Philosophie*, Stuttgart 1996.
- Schmaltzriedt, E., *Peri physeos: Zur Frühgeschichte der Buchtitel*, München 1970.
- Schwabl, H., »Hesiod und Parmenides: Zur Formung des parmenideischen Prooimions«, *Rheinisches Museum* 106 (1963), 134–142.
- Seaford, R., »Immortality, Salvation, and the Elements«, v: *Harvard Studies in Classical Philology* 90 (1986), 1–26.
- Singh, R., »Heraclitus and the Law of Nature«, v: *Journal of the History of Ideas* 24 (1963), 457–472.
- Sinnige, T. G., *Matter and Infinity in the Presocratic Schools and Plato*, Assen 1971.
- Snell, B., »Die Nachrichten über die Lehren des Thales und die Anfänge der griechischen Philosophie- und Literaturgeschichte«, v: *Philologus* 96 (1944), 170–182.
- Snell, B., *Die Entdeckung des Geistes: Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Hamburg 1946, Göttingen 1993.

- Snoj, V., »Filozofija in modrost: Colli, Nietzsche, Heraklit«, v: G. Colli, *Rojstvo filozofije*, Ljubljana 2010.
- Stettner, W., *Die Seelenwanderung bei Griechen und Römern*, Stuttgart-Berlin 1934.
- Šijaković, B., *Mythos, physis, psyche: Ogledanje u predsokratovskoj ,ontologiji' i ,psihologiji'*, Beograd, Nikšić 1991, 2002.
- Škodlar, B., in Ciglencečki, J., »Psychose als mißglücktes Abenteuer. Mystische Erfahrungen und ihr psychotherapeutisches Potential«, v: Stephan Grätzel, Jann E. Schlimme (ured.), *Psycho-logik* 10, Abenteuer und Selbstsorge, Freiburg/München (2015), 154–169.
- Šri Aurobindo, »Heraklit«, v: *Anthropos* 22, 1/2 (1990), 377–399.
- Tarán, L., *Parmenides: A Text with Translation, Commentary, and Critical Essays*, Princeton 1965.
- Thanassas, P., *Parmenides, Cosmos, and Being: A Philosophical Interpretation*, Milwaukee 2007.
- Tinnefeld, F., »Referat über zwei russische Aufsätze«, v: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 38 (1980), 67–71.
- Trubar, P., *Ta celi psalter Davidov 1566, Zbrana dela Primoža Trubarja V*, Ljubljana 2009.
- Tugwell, S., »The Way of Truth«, v: *Classical Quarterly* 14 (1964), 36–41.
- Ustinova, Y., *Caves and the Ancient Greek Mind: Descending Underground in the Search for the Ultimate Truth*, Oxford 2009.
- Verdenius, W. J., »Notes on the Proem of Hesiod's 'Theogony'«, v: *Mnemosyne* IV 25 (1972), 225–260.
- Verdenius, W. J., »Parmenides' Conception of Light«, v: *Mnemosyne* 4/2 (1949), 116–131.
- Vlastos, G., »Ethics and Physics in Democritus«, v: *Philosophical Review* 54 (1945), 578–592, 55 (1946) 53–64.
- Vlastos, G., »Theology and Philosophy in Early Greek Thought«, v: *Philosophical Quarterly* 2 (1952), 97–123.
- Voigtländer, H. D., *Der Philosoph und die Vielen: Die Bedeutung des Gegensatzes der unphilosophischen Menge zu den Philosophen (und das Problem des Argumentum e consensu omnium) im philosophischen Denken der Griechen bis auf Aristoteles*, Wiesbaden 1980.
- West, M. L., *Early Greek Philosophy and the Orient*, Oxford 1971.

- West, M. L., Hesiod: Theogony, Edited with Prolegomena and Commentary, Oxford 1966.
- West, M. L., The Orphic Poems, Oxford 1983, 1997.
- Wiesner, J., »Wissen und Skepsis bei Xenophanes«, v: *Hermes* 125 (1997), 17–33.
- Wiesner, J., Parmenides: Der Beginn der Aletheia, Untersuchungen zu B2–B3–B6, Berlin 1996.
- Wilamowitz-Moellendorff, U. von, Der Glaube der Hellenen, zv. 1–2, Berlin 1931–1932.
- Zeller, E., Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung, W. Nestle (izd.), I 1, Leipzig 71923; I 2, Leipzig 61920. Zeyl, D. J., (ured.), Encyclopedia of Classical Philosophy, Westport, London, Chicago 1997.
- Zore, F., Obzorja grštva: Logos in bit v antični filozofiji, Ljubljana 1997.
- Zuntz, G., Persephone: Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia, Oxford 1971.
- Žunjić, S., »Aristotel i presokratovska shvatanja jednog«, v: *Luča* 1/2 (1984), 136–158.

Stvarno in imensko kazalo

A

- Abaris 239–240
aér 104, 105, 167, 276
Ajdonej 203, 289
alétheia 21–22, 24, 34, 43, 62
Alkmajon 53, 406
Amejnij 256, 349
Anaksagora 47, 50, 57, 72, 122,
146–150, 152–153, 160, 165,
208–213, 274–275, 359
Anaksimander 54, 57, 96–107,
110, 120, 152, 157, 159, 163–
166, 169, 176, 227
Anaksimn 98, 104–107, 120,
151, 157, 166–167, 169, 174,
265–266, 277
anámnēsis 25
ápeiron 54, 77, 96–105, 107, 152,
159, 163–166, 227
arché 15–16, 50, 77, 80, 387, 397,
405–406
apáte 207, 382, 392
Aristej 238
Aristotel 17, 24, 29, 41, 43, 45–
83, 87–88, 91–97, 99–103,
106–108, 111–112, 114–115,
120, 129–130, 133, 135–137,
139, 146–149, 153, 160,
162–163, 165–166, 168, 170,
175, 179–180, 186–188, 191,
195–196, 198, 200–201,
209–211, 214–215, 219–220,
240, 249–253, 255–258, 265,
277–278, 313, 319, 321–322,
346, 400

C

- Cherniss, Harold 66, 68, 75,
107
Cicero 107, 112, 227, 385

D

- daímon* 207, 232–233, 257, 260,
270, 325, 365,
Damaskij 85–86, 89
Demetra 289–292, 303–304,
348
Demokrit 42–43, 57, 72, 124,
153–154, 213–220, 252, 258,
277–278, 361–362
Derveni papirus 88–89, 153,
299, 365
Diogen iz Apolonije 150–153,
252, 258, 275–277
Diogen Laertski 31, 39, 95–96,
104, 118, 121, 157, 160, 246,
320, 347, 349
Dioniz 298–300, 303–304
dókos 28–29, 169, 217,
dóxa, dóxai 169, 183–184, 189,
191–192, 194, 217, 390

E

- éidolon* 281–283
Elevzina, elevzinski misteriji
289–290, 292–297, 304–
305, 313, 354,
Elizej, elizejske poljane 287–
288, 312, 333
Empedokles 24–25, 29–31,
40–41, 50, 53, 72–74, 80,

139–145, 152, 161, 165, 200,
203–208, 213, 228–229, 231–
233, 244–247, 256–257, 260,
270–273, 316, 323, 325–327,
329, 334–336, 338, 340, 346,
355–360, 364, 381–383, 386,
392–395, 397–398, 401

epopteía 357

Evridika 301

F

Ferekid 318–319

Filolaj 322

Formij 239

G

goetela 234–236, 245

Gorgija 53, 246

gnóme 120–121, 125, 374

H

Had 16, 221–222, 224, 245–247,
282, 284–285, 287–289, 291,
296, 298, 300–301–302,
305–306, 309, 334, 343,
347–348, 355

Haos 23, 84–87, 93, 126, 226

hèn kai pân 111–112

Hekataj 32, 34,

Herodot 33–34, 236, 238–239,
314, 315–316, 318, 320

Heraklit 15–16, 22–23, 26,
31–39, 41–42, 62, 112–125,
156–157, 161, 170–179, 192,
194–196, 206, 208, 252–255,
265–267, 279, 323–324, 326,
336, 340–342, 359, 366–367,
370–375, 377, 383, 385–386,
390–392, 394, 401, 404–406

Hermotim iz Klazomen 238

Hesychía 349

Herakles 222, 288, 294, 300, 311

Heziod 23, 26–28, 32, 83–89,
93, 103, 109, 126, 155–157,
226, 260, 310, 371

Hilon 368

Hipolit 100, 112, 123, 166, 175

Hipon 255

historie 33–35

Homer 16, 21, 26, 29, 81–83,
87–90, 98, 103, 109, 140,
152, 155–156, 159, 177–178–
179, 221–225, 230, 248, 279,
281–283, 285–288, 331, 333,
352, 371, 378–379

hypokeímenon 61, 99

I

Iatromant 346–347

Idajski Daktili 236, 303

Izokrat 53

J

Jamblih 241, 330

K

katharmós 297, 337, 357

kínesis 59

Klement Aleksandrijski 22–23,
173, 292, 336, 340, 373

kósmos 102, 105, 140, 156–158,
161, 177

Kratil 195–196

Kritija 230, 257

Ksenofan 28–29, 32, 107–112,
120, 135, 137, 153, 165, 167,
168–169, 217, 227–228, 231,

271, 277, 279, 320, 331, 349,
364, 400
kybernân 55, 79, 82, 101–103,
110, 120
kýklos 144–145, 208, 318

L

léthe 21–22, 24, 306
Levkip 42–43, 150, 153–154,
214–216
lógos 35, 38, 116–119, 122–125,
173–176, 179, 180, 194, 266–
267, 342, 370, 372–374, 383,
392–394, 404–406
lýsis 318, 337

M

Melis 53, 72, 135–137, 162, 201–
204
Menon 25, 235, 314, 334
metempsychosis 314, 318
mêtis 269–270, 273, 375, 377–
381
Mimnermos 284
Minos 285
Mnemozine 26
Muzaj 89–90, 236, 300, 304,
328

N

Nestis 203
noûs 36, 95, 122–123, 146–150,
152, 214, 268–269, 274–275,
278, 381
Nýx 88

O

Odiseja 16, 222, 248, 282–283,
285–288, 379–380

Okean 81–83, 87, 89, 98, 287
Orfej 88–89, 236, 299–305
Orfiki 300, 337
ousía 61, 98, 158

P

pánta 19, 33, 101–103, 156, 161,
170–171, 177, 183, 191–192,
195–196, 209, 291, 389, 405
Parmenid 17–22, 26–27, 30–31,
34, 36, 39–40, 43, 53, 72,
110, 125–128, 130, 132–138,
141–143, 145, 153, 157, 159–
160, 162–163, 169, 176, 180–
195, 199–201, 206, 208, 210,
217, 242–244, 256, 268–270,
272–273, 324, 336, 342, 345–
349, 351–355, 375–390, 394,
397, 398–401, 403–404
Perzefona 283, 289–292, 294–
299, 307, 312–313, 334, 337,
348, 353–354
Petrić, Frane 66–76
phýsis 59–60, 63, 123–125, 191,
360
phrén, phrénes 140–143, 152,
203, 208, 225, 271–272,
382–383, 392, 395
periéchein 55, 79, 82, 100–103,
106
Pindar 227, 284, 308–309, 332–
334, 339
Pitagora 25, 32–33, 50, 157,
231, 240–241, 260, 300,
319–320, 326, 330–331, 338,
346–349, 351, 364
Pitagorejci 256, 258, 316, 320–
322, 330–331, 337–338, 347,
349–351, 406

Platon 17, 25, 31, 47, 49, 62, 64,
70–71, 79, 82, 86–87, 90, 98,
108, 110–111, 118, 122, 127,
146–148, 161, 164–165, 171,
196–197, 199–200, 225, 229,
232, 234–235, 237, 247–248,
256, 299–302, 306, 314,
320–321, 328–331, 334, 337,
348, 350–351, 358, 390
polymathíe 31–33, 35–37, 41–43,
65, 121, 405
psyché 174, 222–225, 229, 232,
248, 254, 265–266, 281–283,
285, 288

S

sophía 17–19, 22–25, 28–29, 31–
33, 36–44, 75, 125, 235, 405
sphaîros 132, 141–144, 208

T

Tales 37, 63, 80, 90–96, 111, 368
tà ónta 158–160, 163–167, 176

Teofrast 90, 99, 151, 157, 163–
165, 276
tò hólon 143
tò ón 117
tò pân 143–144, 161

W

Wilamowitz-Moellendorff, Ul-
rich 295

Z

Zenon 72, 157, 196–201, 348–
349, 401
Zeus 27, 88, 112, 121, 125, 152–
153, 175, 177, 203, 288–290,
308, 310, 312, 333

X

Xynón 116–117, 122–123, 385–
387

POVZETEK

Pozabljeni temenos: ontologija in eshatologija v arhaični grški misli

Arhaični grški misleci so Modrost, *sophía*, razumeli kot božansko Izročilo, ki ga je človek prejel neposredno v stanju mističnega zedinjenja. Takšna *sophía* pomeni uzrtje celote vsega Bivajočega v njegovi primordialni totalnosti kot nedeljivo in negibno Eno, v katerem sovpadajo vsa nasprotja in razlike. V arhaični dobi je bila Modrost neločljivo povezana s predstavo božanskega *arché*, Počela, ki »vse stvari zaobsega in vse krmarí« (Arist. *Phys.* 203b 10–12), obenem pa se na ontološki ravni razlikuje od čutno-zaznavnega sveta, ki so ga arhaični misleci razumeli kot kozmični privid (*dóxa*).

Na splošno tako za arhaično misel velja, da ima Resničnost dva obraza: *sub specie aeternitatis* presežna Enost, *sub specie temporis* spreminjajoče se mnoštvo. To sta dve strani iste Resničnosti, ki sta neločljivo prepleteni. Manifestni svet je navidezna stran Bitja, a hkrati tudi Bitje ni povsem resnično brez svoje zrcalne plati, saj Resničnost zaobjema oboje. Vez, ki povezuje oba prekata Resničnosti, pa je *človek*.

Tradicionalna homerska antropologija, ki človeka identificira s telesom kot glavnim nosilcem vseh njegovih umnih in čustvenih aktivnosti, je začela v času, ko se v grškem svetu rojeva filozofija, doživljati korenite spremembe. V nasprotju s tradicionalnimi predstavami so arhaični misleci verjeli, da ima človek v sebi božansko individualno naravo, ki smo jo imenovali z izrazom *sebstvo*. To individualno sebstvo je sestavljeno iz istih snovnih počel, iz katerih je zgrajen tudi svet okrog nas. Po svoji naravi je sebstvo sicer nevidno, vendar pa zaradi elementov, iz katerih je zgrajeno, na višji ravni vendarle ohranja telesnost, zaradi česar ga lahko imenujemo tudi notranje telo. Kot vsaka oblika telesnosti tudi sebstvo ostaja znotraj

horizonta za-mejenosti, v katerem vlada nenehno spreminjanje, nastajanje in minevanje.

Kljub temu pa človek ni povsem ujet v pojavnost manifestnega sveta, ampak se globoko v njem skriva presežno bistvo, ki presega horizont navidezno bivajočega, v katerem sta zaobjeta njegovo telo in sebstvo. To presežno bistvo v človeku bomo imenovali *bit*. Ta izraz že na ravni jezika implicira metafizično *isto-bitnost*, notranjo vez med tem, kar je najgloblje bistvo človeka, in brez-mejnim Bitjem, ki vse stvari zaobsega in krmari. Za razliko od sebstva, ki je nosilec človeške individualnosti, je bit po svoji naravi vselej *nad-individualna*. Če je sebstvo individualno središče človeka, je bit njegovo nadindividualno ontološko središče, ki sovpade s samim osiščem sveta, središčem vsega, kar v absolutnem smislu *je* – to središče se tako ne nahaja *zunaj*, ampak *v* človeku samem.

Človek je tako sinteza modalitet telesa, sebstva in biti, izmed katerih vsako odgovarja točno določeni ravni: (I) modaliteta telesja ravni ljudi, živali in rastlin, (II) modaliteta nasebja ravni bogov, božanstev in dajmonov ter (III) modaliteta biti ravni brez-mejnega Bitja. Vse tri modalitete so med seboj v izrazito hierarhičnem odnosu: telo je na isti način depotenca oziroma za-mejitev sebstva, kot je sebstvo depotenca oziroma za-mejitev biti.

Proces osvobajanja biti poteka v nasprotni smeri prek postopnega od-mejevanja, in sicer od nižjega k višjemu. Prva stopnja na tej poti je fizična smrt, ki pomeni samodejen prehod iz modalitete telesja v modaliteto nasebja, kar se praviloma dogaja v skladu z naravno nujnostjo. Ta prehod smo zato imenovali *naravna smrt*. Naslednja stopnica v procesu od-mejevanja biti je smrt individualnega sebstva, v kateri se ne izniči zgolj ena izmed obeh nižjih modalitet, tako kot v primeru naravne smrti, ampak celoten horizont za-mejenosti manifestnega sveta. Smrt individualnega sebstva je preskok, ki osvobaja bit od območja za-mejenosti in pomeni vnovično integracijo biti v najvišjo potenco brez-mejnega Bitja, s katerim je po svoji naravi isto-bitna.

Takšno izničenje individualnega sebstva smo zato imenovali *integralna smrt*. Za razliko od naravne smrti, ki je kot vsaka negacija vselej nujno za-mejitev, pa je integralna smrt negacija te za-mejitve, se pravi *negacija negacije*. Kot dvojna negacija integralna smrt tako sovpadе z brez-mejnim Bitjem, ki je kot negacija vsakršne za-mejenosti (*ápeiron*) tudi samo dvojna negacija. Integralna smrt kot negacija negacije je v tem smislu absolutna afirmacija, v kateri se izniči še poslednja meja, ki znotraj prisostva razdvaja eno stanje od drugega, življenje od smrti. To absolutno izničenje meje, prek katerega bit preide iz za-mejenosti prisostva v izvorno brez-mejnost Bitja, bomo imenovali *zbitje*.

Človeška bit, ki je v depotenci nasebja krožila med življenjem in smrtjo, v mističnem zbitju preneha krožiti in postane Krog sam, presežna negibnost sredi nenehnega gibanja. Zbitje z brez-mejnim Bitjem, ki »vse zaobsega in vse krmari«, je skrajna točka (samo)spoznanja, na kateri ne obstaja nič drugega razen mene. Moja bit je brez-mejno Bitje in brez-mejno Bitje je moja bit. To zbitje simbolizira Krog, ki se končuje tam, kjer se začneja. Paradoks biti je v tem, da prek realizacije svoje brez-mejnosti, ki se zgodi v mističnem zbitju, ni več del navideznega sveta, *dóxe*, ampak postane absolutno Izhodišče, iz katerega depotencira samega sebe.

Zbitje je tako Počelo, *arché*, od koder absolutna Bit prek akta samo-za-mejitve sproži nastanek manifestnega sveta. Ta samo-za-mejitev vodi v zasvojitve biti z vsebino, ki jo sama producira in osmišljuje. Človek zaradi zasvojenosti s svetom, ki se prek modalitet nasebja in telesja vsiljuje njegovi biti, zapade v pozabo in živi ujet v vsebini tega, kar je v samo-za-mejitvi postavil sam.

Ključne besede: predsokratiki, ontologija, eshatologija, modrost, bitje, prisostvo, sebstvo, bit, smrt, zbitje

ABSTRACT

The Forgotten Temenos: Ontology and Eschatology in Archaic Greek Thought

Archaic Greek thinkers understood Wisdom, *sophía*, as a divine Tradition which man received directly in a state of mystical Oneness. This kind of *sophía* means the comprehension of the whole of Being in its primordial totality, as an indivisible and unmoved One in which all oppositions and differences coincide. In Archaic period the Wisdom was essentially linked to the notion of the divine limit-less *arché*, the Principle, which “encompasses and steers all things” (Arist. Phys. 203b 10–12) and differs on the ontological level from the sensory world, which the archaic thinkers understood as a cosmic illusion (*dóxa*).

Generally speaking, it can be said that in Archaic thought, the world has two faces: the *sub specie aeternitatis* transcendent Oneness, and the *sub specie temporis* constantly changing multiplicity. These are two sides of same Reality, and they are indivisibly intertwined. The manifest world is the apparent side of *Being* (Slovenian *Bitje*), but at the same time Being is not entirely real without its reflection, as Reality encompasses both. And the link between these two realms of Reality is man.

The traditional Homeric anthropology, which identifies man with the body as the main bearer of all of man’s mental and emotional activity, began to undergo fundamental changes with birth of philosophy in the Greek world. In contrast to traditional views, Archaic thinkers believed that man himself has divine individual nature, which we can call *the self*. This individual self consists of same material principles that the world around us is built of. By its nature it is invisible, but due to the elements of which it is built, on a higher level it nonetheless maintains its corporeality, which is why it can also be called *the inner body*. Like every other form of corporeality,

the self also remains within the horizon of Limitation, which is governed by constant change.

Man however is not entirely trapped in the manifest world; deep within himself, he conceals a transcendent essence that extends beyond the horizon of that which appears to exist and in which his body and self are trapped. This transcendent essence in man is called *being* (this time with a lower-case b, Slovene *bit*). On the level of language, this expression (in Slovenian) implies metaphysical “being-the-same-ness” (*isto-bitnost*), the inner link between that which is the deepest essence of man and the limit-less Being, which encompasses and steers all things. Unlike the self, which is the bearer of man’s individuality, being is by its nature supra-individual. If the self is man’s individual center, his being is his supra-individual ontological center which coincides with the very axis of the world, the center of everything, which exists in an absolute sense – as such, this center is not located somewhere outside, but within man himself.

Man is therefore a synthesis of the modalities of the corporeal, the self and being; each of these corresponds to a specifically determined level: (I) the modality of the corporeal corresponds to the level of people, animals and plants, (II) the modality of the self is the level of the gods, divinities and *daímones*, and (III) the modality of being corresponds to the level of limit-less Being. All three modalities are joined in an explicitly hierarchical relationship; in the same way, the body is the depotentiation or limitation of the self, just as the self is the depotentiation or limitation of being.

The process of the liberation of being runs in the opposite direction, through the gradual removal of limitations, from the lowest to the highest. The first level on this path is physical death. It implies an automatic transition from the modality of the corporeal to the modality of the self and generally occurs in line with natural exigencies. This is why here, this transition is called *natural death*. The next step in the process of removing the limitations of being is the death of the individual

self, through which is discarded not only one of the two lower modalities, as is the case with natural death, but the entire horizon of limitations of the manifest world. The death of the individual self is a giant leap that liberates being from the region of limitation and implies the (re)integration of being into the highest potency of limit-less Being, with which, by its very nature, it is in an intimate relationship through its being-the-same-ness. Such a discarding of the individual self is therefore called *integral death*.

Unlike natural death, which, like every negation, is always and of necessity a limitation, integral death is a negation of this limitation, that is, a negation of a negation. As a dual negation, integral death corresponds to limit-less Being, which, as a negation of every limitation, an *ápeiron*, is itself also a dual negation. Integral death, as a negation of a negation, is in this sense an absolute affirmation in which the final limitation, within which the manifest world keeps one state separate from the other, life separate from death, is discarded. This absolute discarding of borders, through which being makes the passage from the limitation of presence to the original, limit-lessness of Being, is called “Being-with” (Slovene *zbitje*).

In his mystical “Being-with” man’s being ceases to circulate and becomes the Circle itself, transcendent immobility amid ceaseless movement. Oneness with the limit-less Being which “encompasses and steers all things” is the extreme point of the (self-)awareness that nothing exists except me. My being is limit-less Being and limit-less Being is my being; outside of this there is nothing. This “Being-with” is symbolized by a Circle which ends where it begins. The paradox of being lies in the fact that by achieving its limit-lessness, which takes place within the mystical “Being-with”, it is no longer a part of the world of appearance, *dóxa*, but rather becomes an absolute Starting Point, the all-encompassing *arché* of the world, from which it itself is depotentiated.

“Being-with” is thus a union with the Principle, from which the absolute being triggers the formation of the manifest world

through an act of self-limitation. This self-limitation leads to being's addiction to the content which it itself produces. Because of his addiction to the world, which forces itself onto his being through the modalities of the self and the corporeal, man lives his life trapped in the contents of that which he himself created in his self-limitation.

Key words: Pre-Socratics, Ontology, Eschatology, Wisdom, Being, Self, Death

Srečevanja z nauki prvih grških mislecev so podobna potapljanju. Potapljanju v brezmejno globino, kjer postaja voda vse bolj temna in hladna, kolikor globlje se spuščamo, kjer barve postopno izgubijo svoj sijaj in je dnevna svetloba le še oddaljen spomin, ki vse bolj bledi. Daleč pod gladino ostane le še gosta Tišina, ki obvladuje vse okrog in – v nas. To je varovalni ovoj, ki obdaja »tisto Prvo«, *tò prôton*, najgloblji temelj, ki so ga Grki imenovali *arché*, »Začetek« oziroma »Počelo«.



Jan Ciglencečki (1980) je doktoriral na Oddelku za filozofijo Filozofske fakultete v Ljubljani, kjer je od leta 2014 zadolžen za vaje iz antične, srednjeveške in renesančne filozofije. Sodeloval je pri prevodih iz grščine (Empedokles, Fragmenti, 2006; Fragmenti predsokratikov, 2012), koptščine (Gnostični evangeliji, 2014; Zgodnjekrščanski spisi, 2015) in nemščine (Adelma von Vay, Duh, sila, snov, 2011; C. G. Jung, Rdeča knjiga, 2015).